AUTHOR:

ROLFES, EUGEN

TITLE:

DIE SUBSTANTIALE FORM UND DER ...

PLACE:

PADEBORN

DATE:

1896

Master Negative #

93-81642-12

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
BKS/SAVE  Books       FUL/BIB   NYCG93-B5294          Acquisitions     NYCG-YG
Record 1 of 0 - SAVE record
UNI
  ID:NYCG93-B5294             RTYP:a    ST:s    FRN:   MS:   EL:     AD:06-17-93
  CC:9668  BLT:am     DCF:?   CSC:?   MOD:    SNR:     ATC:          UD:06-17-93
  CP:gw      L:ger    INT:?   GPC:?   BIO:?   FIC:?    CON:???
  PC:s      PD:1896/          REP:?   CPI:?   FSI:?    ILC:????   II:?
  MMD:      OR:    POL:    DM:    RR:         COL:     EML:      GEN:   BSE:
  040     NNC‡cNNC
  100 1   Rolfes, Eugen,‡d1852-
  245 14  Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles‡h[micr
        oform]...
  260     Padeborn,‡bFerdinand Schoningh,‡c1896.
  300     iv, 144 p.,‡c21 cm.
  LDG     OCLC
  QD      06-17-93
```

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 8-6-93 INITIALS SS

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

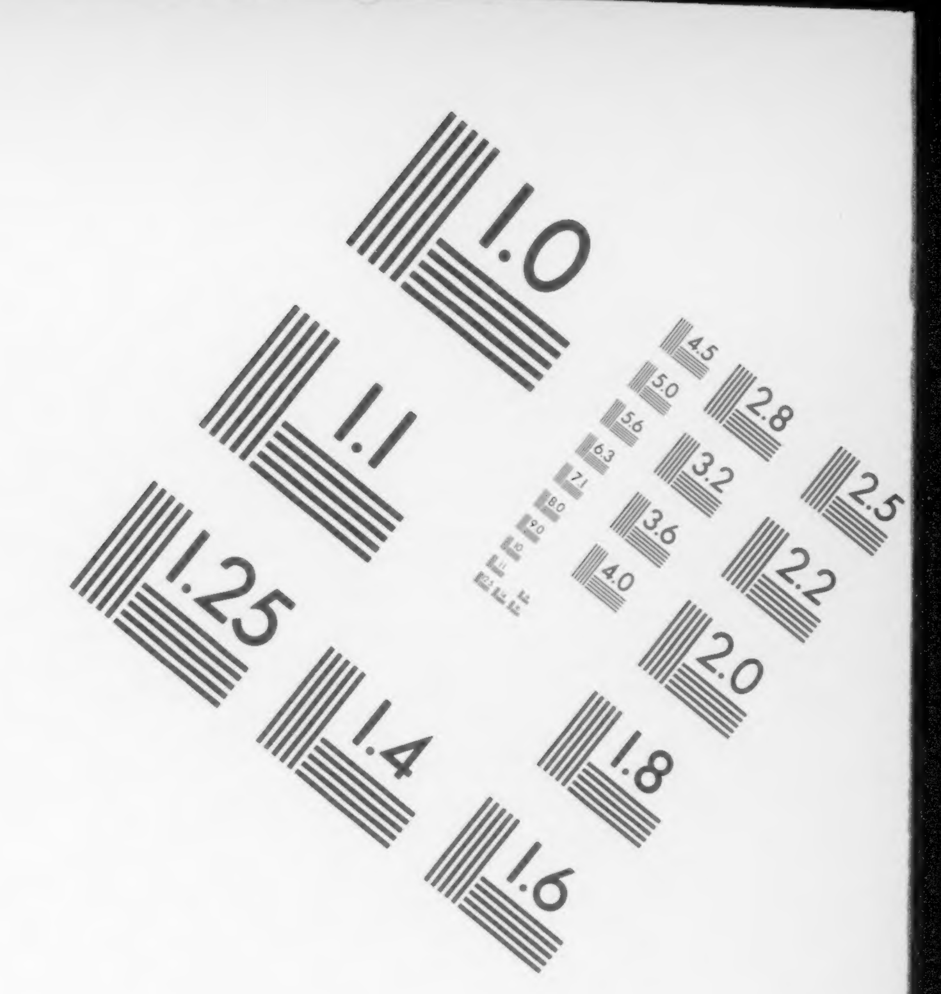


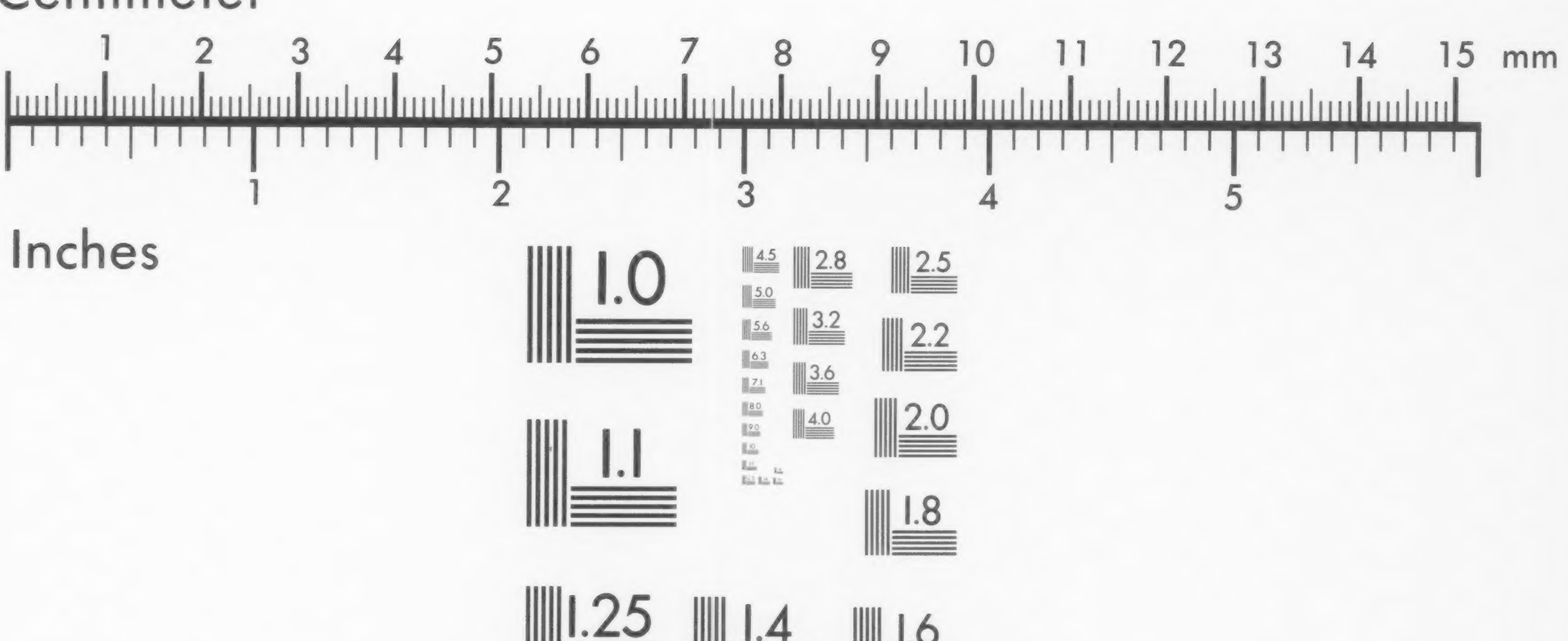
AIIM

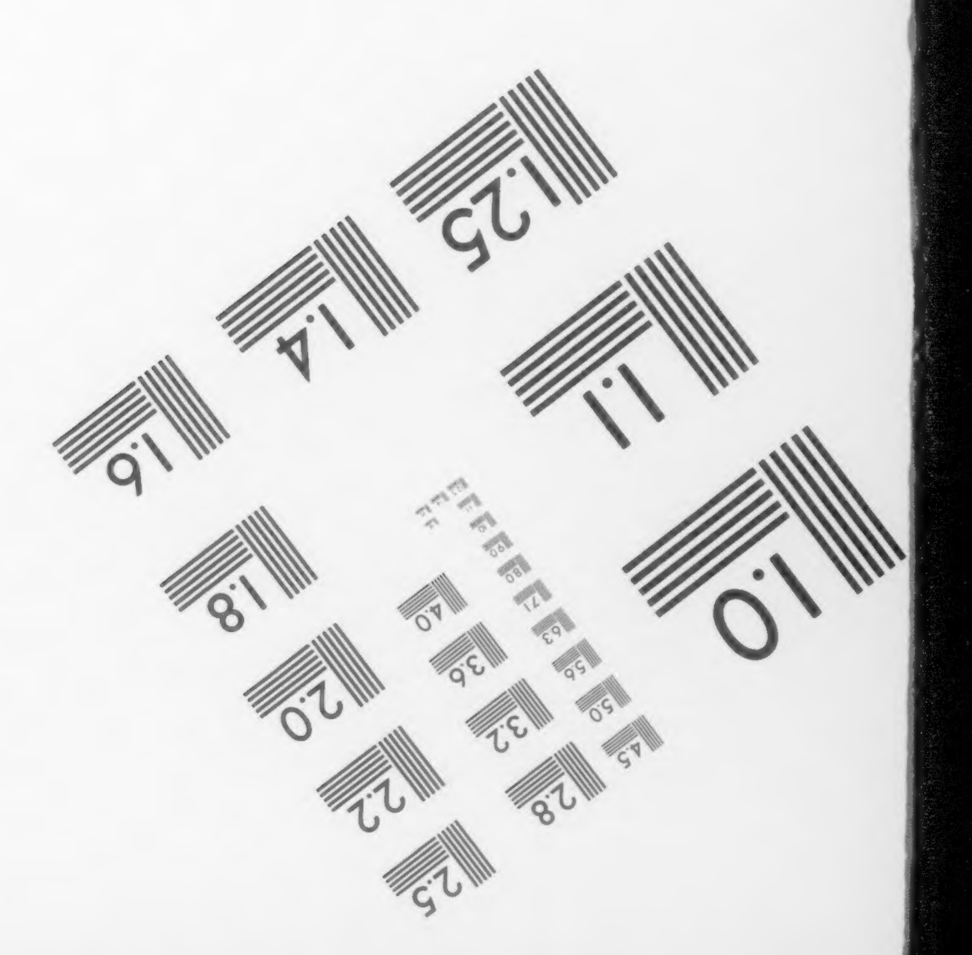
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Die substantiale Form

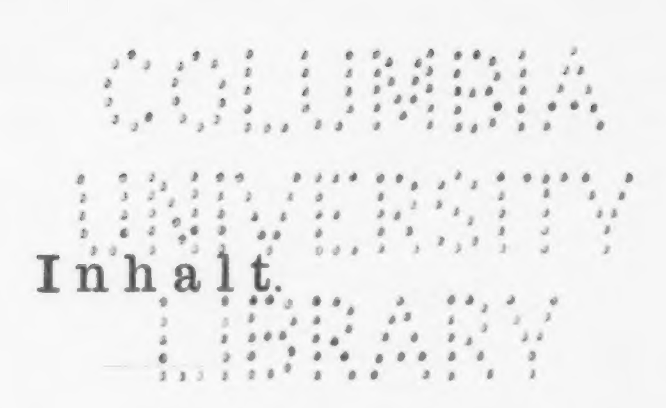
und der

Begriff der Seele bei Aristoteles.

Von

Dr. **E. Rolfes.**

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1896.
Zweigniederlassungen in **Münster, Osnabrück** und **Mainz.**



Inhalt.



Einleitung.

Seitdem in den dreifsiger Jahren durch die Bemühungen Trendelenburgs und anderer das Studium der aristotelischen Philosophie in Deutschland einen neuen Aufschwung erhielt, war es besonders die aristotelische Psychologie, die dauernd die Forschung in Anspruch nahm und in einer Reihe von Schriften, teils vollständig, teils einzelnen Seiten nach, zur Darstellung gelangte.[1] Indessen bleibt hier bei vielem, was geleistet und erreicht ist, immer noch mehr zu thun übrig. Wir sind noch weit entfernt von einer wenigstens in den Grundzügen übereinstimmenden Auffassung und Auslegung, und dieses kommt nach unserem Dafürhalten zum nicht geringen Teile daher, weil uns der Faden der wissenschaftlichen Tradition abhanden gekommen ist. Auch auf unserer Seite, will uns bedünken, werden die Hilfsquellen der Erklärung aus der grofsen Zeit der Scholastik und namentlich die Kommentare von Thomas von Aquin noch zu wenig in ihrer Bedeutung geschätzt und darum auch nicht nach Gebühr verwertet. Es mag mancher von der Benutzung dieser Kommentare durch die vielen Mängel im einzelnen, durch ihre philologische Rückständigkeit, wenn wir so sagen dürfen, die auch in die Erklärung des Zusammenhanges der Gedanken ihre Schatten wirft, sich abhalten lassen. Aber man wird bei dem Aquinaten auch in den Kommentaren, die in der gedachten Beziehung am mangelhaftesten sind, immer eine Auslegung finden, die dem philosophischen Inhalt bis in die letzten Tiefen nachspürt, von einer richtigen Gesamtauffassung ausgeht, in keine Widersprüche gerät und auch die einzelnen philosophischen Gedanken meistens richtig trifft. Auch bei dem Studium des Gegenstandes der folgenden Blätter hat sich uns die Erwägung

aufgedrängt, wie viel besser ein Teil der bisherigen Bearbeiter daran gethan hätten, die Leistungen des Aquinaten entweder überhaupt oder noch mehr zu berücksichtigen. Ihr Fleiſs und Scharfsinn wäre dann sicher noch zu reicheren Ergebnissen gelangt, und manches Misverständnis wäre vermieden worden.

Einige Schriftsteller reden, wie sie meinen, im Sinne des Aristoteles, von der Seele und ihrem Verhältnisse zum Leibe in einer Weise, daſs der Begriff der substantialen Form,[2] der dieses Verhältnis kennzeichnet, gar nicht ersichtlich wird. Sie stellen die Sache so dar, als ob die Seele den Leib und seine Organe bloſs auf das innigste durchdränge und durch ihre Einwirkung zu den Funktionen befähigte, die den wesentlichen Zweck und die Bestimmung der beseelten Materie ausmachen. Wie wenig sie dabei an eine Wesenseinheit von Leib und Seele denken, verraten sie dadurch, daſs sie beide nebeneinander thätig sein lassen.

Andere fassen die aristotelische Form und mithin auch die Seele nicht als etwas Einzelnes und Individuelles auf, das sich in jedem Beseelten als ein der Zahl nach Anderes fände, sondern als etwas Allgemeines, das im Einzelnen nur seine vorübergehende Erscheinung hat, an sich aber weder entsteht noch vergeht, sondern wandellos und ewig ist. Wenigstens soll der Geist des Menschen eine solche allgemeine Form sein.

Wieder andere erklären den Begriff der substantialen Form, wie er der Theorie des Aristoteles entspricht, für unvollziehbar, sie erblicken in ihm eine Verirrung des spekulativen Denkens. Nach ihnen soll Aristoteles, subjektive Formen des Denkens mit objektiven Realitäten verwechselnd, aus der Vorstellung, die der Verstand sich von den wesentlichen Eigenschaften einer sinnlichen Substanz bildet, ein Seinselement gemacht haben, das von dem Stoff, mit dem es zusammen das Ding konstituiert, real verschieden wäre. Diese „Verdichtung“, wie man sich ausdrückt, einer Vorstellung zu einem Wesenselement, erscheine bei Aristoteles, soweit es sich um seine eigene unbezweifelte Lehre und nicht bloſs um spätere Deutungen handele, insofern immerhin gemildert, als die Formen nach ihm kein eigenes selbständiges Dasein haben, sondern nur in und mit dem Stoffe existieren können.

Was die menschliche Seele betreffe, die auch nach Aristoteles Substanz und darum für sich daseinsfähig sei, so müsse es unentschieden bleiben, ob er neben der intellektiven Seele oder dem Geiste noch eine zweite, niedere Seele annehme, die dann gegenüber dem Leibe die Verrichtungen der Form wahrnehmen würde, oder ob er an der Einheit der menschlichen Seele im Ernste festhalte und somit dem Geiste im Menschen zugleich die Stellung als Form des Leibes anweise. In letzterem Falle läge, so will man, eine fortschreitende Verdichtung des Wesensgedankens oder der Form vor. Aus dem Gedanken der wesentlichen Einheit wäre ein selbständiger den Stoff beseelender und zur Einheit bindender Geist geworden. Aber nicht bloſs die Überschätzung des Begriffes, die Aristoteles von seinen unmittelbaren Vorgängern geerbt, sei für ihn die Veranlassung zur Irrung gewesen, zu derselben habe vielmehr auch noch ein weiteres, den Anfängen der Spekulation eigentümliches Moment beigetragen, und dies sei die anthropomorphe Deutung der Naturvorgänge. Wie sich die naive noch ungeschulte Betrachtung das menschliche, insonderheit das künstlerische Schaffen, vermöge dessen z. B. aus dem Klotz eine Bildsäule wird, als die Hervorbringung eines ganz neuen Dinges denke, so sei sie auch geneigt, überall da, wo in der Natur ein Wandel der Gestalten und Erscheinungen vorkommt, ein neues Sein und Wesen anzunehmen. Von diesem Vorurteil befangen, habe auch unser Philosoph den Bereich des substantialen Werdens in der Natur über Gebühr erweitert. Die Erklärung aber der angenommenen neu entstandenen Substanzen sei dann in ähnlicher Weise in die Irre gegangen, weil auch sie einseitig nach der Analogie des menschlichen und künstlichen Herrvorbringens gehalten war. Wie das Werk des Künstlers sich ganz aus dessen Geiste und Ideen erkläre, denen der willenlose Stoff sich gefügt, so erblicke Aristoteles das Wesenhafte der Naturgebilde, ihr vornehmliches konstitutives Princip, in der Vorstellung ihrer charakteristischen Merkmale, in ihrem Begriffe. Denn dies, wie schon gesagt, und nichts anderes habe man sich unter der von ihm gelehrten substantialen Form zu denken. Und zur Bestätigung dessen beruft man sich darauf, daſs Aristoteles sehr oft, ja fast immer,

wo er den Begriff der Form an Beispielen klar machen wolle, dieselben aus dem Gebiete der Kunst hernehme. Auch rede er vom Wirken der Natur im allgemeinen in Ausdrücken, die die menschliche Vorstellungsweise deutlich verrieten: die Natur sei immer auf das Beste bedacht, sie vermeide alles Zwecklose und Unnütze, wisse auch die Nebenprodukte der von ihr beabsichtigten Prozesse noch in der Ökonomie des Ganzen zu verwerten u. s. w.

So und ähnlich sind die Deutungen der aristotelischen Gedanken, die uns vielfach in neueren Schriften begegnen. Wir werden dieselben zu prüfen und unter Umständen zu berichtigen haben. Indessen beschränkt sich unsre Aufgabe nicht hierauf. Wir wollen uns auch über die Berechtigung der wirklichen Lehre des Aristoteles ein Urteil zu bilden suchen. Handelt es sich doch um Wissensobjekte, die unsere ganze Teilnahme in Anspruch nehmen. Die Vereinigung der Seele mit dem Leibe ist ein Problem, das von jeher die denkenden Geister wie kaum ein anderes beschäftigt hat. Desgleichen führt der Begriff der substantialen Form, worein wir im Sinne des Aristoteles das Verhältnis der Seele zum Leibe fassen können, auf die fundamentalsten Fragen der Naturphilosophie. Die Begriffe von Materie und Form, die als Korrelative von einander unzertrennlich sind, stellen in der Geschichte des menschlichen Denkens einen beachtenswerten Versuch dar, die Frage von der innern Konstitution der Körper und der Weise ihres Wirkens zu beantworten. Wir glauben aber, dafs diese Begriffe kaum erfolgreicher behandelt werden können als im Zusammenhang mit ihrer Anwendung auf den Leib und die Seele. Denn hier tritt das von Aristoteles behauptete Verhältnis von Materie und Form klar und unabweisbar auf, so dafs die Theorie hier ihre stärkste Stütze hat. Ja, es wäre leicht möglich, dafs das an Leib und Seele, zunächst des Menschen, dann auch der andern Lebewesen bis zur Pflanze, Beobachtete den ersten Anstofs zur Aufstellung der Theorie gegeben, indem deren Erweiterung und Ausdehnung auf das ganze Reich der veränderlichen Natur auf Grund der Analogie und weiterer Beobachtungen im unorganischen Bereich erst folgte.

Wir weisen noch darauf hin, dafs die vorliegende Arbeit eine Ergänzung zweier andern Abhandlungen bildet, die wir vor kurzem über Fragen der aristotelischen Psychologie veröffentlicht haben, nämlich über die Unsterblichkeit der Seele bei Aristoteles[3] und wider ihre vorgebliche Präexistenz.[4] Mit dem zu erbringenden Nachweise, dafs die vernünftige Seele bei Aristoteles die substantiale Form des Leibes, mithin das eigentliche Wesen des menschlichen Individuums ist, tritt der aristotelische Unsterblichkeitsgedanke in ein neues Licht: jene Vernunft, die nach dem Stagiriten nicht stirbt, sondern ewig fortlebt, ist nichts dem einzelnen Menschen Fremdes, wie man behauptet hat, sondern vielmehr der wesenhafte Teil seines Selbst. Gleichzeitig aber wird solcher Nachweis die letzte und tiefste Widerlegung der Annahme ergeben, als ob bei Aristoteles die Seele wie nach vorwärts, so auch nach rückwärts der Ewigkeit angehörte, m. a. W. als ob sie vor dem Leibe von Ewigkeit her existiert habe. Denn wenn die vernünftige Seele ihrem Wesen und also auch ihrer ursprünglichen Anlage nach die Wirklichkeit eines einzelnen Menschenleibes ist, wie könnte sie da früher als der Leib selbst existieren, aufser etwa in widernatürlicher Weise?

Indem wir uns anschicken, in die Behandlung der Sache selbst einzutreten, bemerken wir zur Übersicht folgendes. Wie ein Blick in das erste Kapitel des 2. Buches von der Seele zeigt, wo Aristoteles die Definition der Seele entwickelt, ruht diese ganze Definition auf den Begriffen von Materie und Form als der generellen Voraussetzung, so zwar, dafs der specifische Unterschied der Seele gegen andere Formen der Naturwesen einzig durch das Merkmal des Belebten gebildet wird. Die Seele ist unserm Philosophen die Form, *εἶδος*, eines lebensfähigen Körpers, 421a 20. Wenn er das Merkmal „lebensfähig“ in den folgenden Zeilen durch das andere „organisch“ oder mit Organen ausgerüstet ersetzt, so will er hiermit nur eine sinnlich greifbare Vorbedingung der Lebensfähigkeit aussprechen. Ebenso will er, wenn er das Merkmal der Form durch jenes der ersten Wirklichkeit, *ἐντελέχεια ἡ προώτη*, Zeile 20, ersetzt, damit dem Begriffe der Form in seiner Anwendung auf die Seele keinerlei

Abbruch thun, sondern seine Formel nur logisch genauer gestalten: dem Lebensfähig oder der Möglichkeit nach das Leben Habend, *δυνάμει ζωὴν ἔχον*, steht der Terminus *ἐντελέχεια*, Wirklichkeit, in geradem Gegensatz koncinn gegenüber. „Die Substanz,“ so hatte er Zeile 7 ff. bemerkt, „verstehen wir einmal als Stoff, in anderer Beziehung aber als Gestalt und Form, *μορφὴν καὶ εἶδος* . . . es ist aber der Stoff die Möglichkeit, *δύναμις*, die Form dagegen die Wirklichkeit.“

Da wir mithin von Aristoteles selbst für das Verständnis seines Seelenbegriffs auf seine Lehre von Materie und Form verwiesen werden, so wollen wir im ersten Teil der vorliegenden Abhandlung eben diese Lehre erörtern, genauer, die Lehre von der substantialen Form allein, da von der Materie nur insofern geredet wird, als das Verständnis der Form es erheischt. Zuerst kommt der Sinn und die Bedeutung, dann die Begründung der Lehre zur Behandlung. In letzterer Beziehung prüfen wir zuerst die Gründe für die Annahme einer Wesensform in der unorganischen Natur. Wir werden hier besonders genau zusehen müssen. Die Analogie des Lebendigen kann sicher noch nicht als Beweis gelten. Die Wandlung der Stoffe aber, die vornehmlich als Argument auftritt, ist darum in ihrer Beweiskraft zweifelhaft, weil hier physikalische und chemische Verhältnisse hineinspielen, die Aristoteles noch nicht kannte. Sodann vergegenwärtigen wir uns die Gründe, die die Annahme einer Wesensform in den organischen Wesen, den Tieren und Pflanzen, rechtfertigen. Endlich untersuchen wir, ob wenigstens aus dem Auftreten der substantialen Form im Bereich des Lebendigen folge, dafs es eine solche auch in den unorganischen Wesen geben müsse. Denn wenn es sich auch aus der blofsen Analogie mit nichten erschliefsen läfst, so könnte dennoch etwa der thatsächliche Zusammenhang beider Reiche uns solchen Schlufs aufnötigen. — Im zweiten Teil unsrer Arbeit behandeln wir die Definition der Seele, wie sie von unserem Philosophen in den beiden ersten Kapiteln des 2. Buches *περὶ ψυχῆς* entwickelt und begründet wird. Eine besondere Beachtung werden wir hier der menschlichen Seele zuwenden müssen, insofern es seine besondere Schwierigkeit hat, auch für sie den Charakter als substantiale Form des Leibes, den Aristoteles ihr gibt, zu verteidigen. Denn wenn sie auch an sich wegen ihres geistigen Wesens leicht als substantiales Princip zu erkennen ist, so scheint doch eben ihre Geistigkeit nicht zuzulassen, dafs sie Form und Wesensgestaltung des Stoffes sei. — Was die Anziehung und Auslegung der aristotelischen Texte betrifft, so werden wir uns zwar dabei der Kürze befleifsigen. Dennoch werden wir nicht umhin können, die ganze einschlägige Darstellung unseres Philosophen übersichtlich wiederzugeben. Wir hoffen auf diese Weise leichter verständlich zu sein, die Erklärung des Aristoteles zu fördern und nebenbei auch dem geschichtlichen Interesse einen kleinen Dienst zu leisten. In den eigenen Untersuchungen des Aristoteles wie in seinen Berichten über die Meinungen seiner philosophischen Vorgänger zeigt sich uns ein Bild jenes Strebens nach Erkenntnis, das ewig dem Menschengeiste eigen ist und immer wieder dieselben Fragen ihm aufdrängt. Unsere Untersuchung wird ergeben, dafs auch die verschiedenen Lösungen, die man früher den Problemen gab, mit denjenigen der Gegenwart verwandt sind.

Erster Teil.

Die substantiale Form.

1. Abschnitt. Darstellung der aristotelischen Lehre von der substantialen Form.

Eine zusammenhängende Entwickelung der Begriffe von Materie und Form findet sich vor allem in der Physik im ersten Buche und im Anfang des zweiten. Aristoteles fängt sozusagen seine ganze Naturbetrachtung mit dieser Entwickelung an. Handelt es sich hier doch um die Naturprincipe, um die konstitutiven Elemente, deren Verbindung erst den Naturkörper herstellt und so der Physik ihr Objekt liefert.

Um jene Principe zu finden, prüft unser Philosoph zuerst die Ansichten der Alten. Was uns da freilich entgegentritt, scheint nichts zu sein als ein unversöhnlicher Zwiespalt der Meinungen. Die einen lehrten nur ein Princip, die andern ihrer

viele, ja unzählige, und von den ersten gingen einige wieder so weit, daſs sie jenes eine Princip als unbewegt setzten und damit alles Werden in der Natur in lauter Schein auflösten. Dies sind die Vertreter der All-eins-lehre, wie Parmenides und Melissus. Da sie alles wahre Werden leugnen, so stehen sie gar nicht auf dem Boden und den Voraussetzungen der Naturwissenschaft, und darum ist hier im Grunde gar nicht mit ihnen zu rechten, auſser etwa um des philosophischen Ertrages der Erörterung willen (Kapitel 2 und 3).

Man hat aber auch auf dem Boden der Naturwissenschaft, das heiſst unter Anerkennung wirklicher Veränderungen, von einer Einheit der Wirklichkeit geredet (Anfang des 4. K.). Dabei sind wieder zwei Weisen der Conception zu unterscheiden. Die einen legen ein Urwesen zu Grunde, sei es eins der vier Elemente mit Ausnahme der Erde, sei es ein Mittleres zwischen Luft und Feuer. Die Vielheit aber und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die uns unleugbar in der Natur entgegentritt, erklären sie in der Art, daſs sie jenes Urwesen durch Verdichtung und Verdünnung die verschiedenen Formen und Gestalten annehmen lassen. Andere sagen, daſs die Differenzen oder specifischen Beschaffenheiten der Dinge eigentlich nicht neu entstehen, sondern von Anfang an gewissermaſsen latent vorhanden sind und nur im Laufe der Zeit durch Entmischung und Lösung gesondert hervortreten. So ist ihnen denn die ursprüngliche Einheit des Alls, an der auch sie festhalten, nur diejenige der Verbindung oder Mischung. Dabei setzten die einen eine begrenzte Zahl von wirklich und wesentlich verschiedenen Grundwesen, die anderen eine unbegrenzte. Empedokles legt bloſs die vier Elemente allem Werden als Materialprincipe unter. Anaxagoras dagegen nimmt eine unendliche ursprüngliche Verschiedenheit der Stoffteilchen an: Fleischteilchen, Blutteilchen, Knochenteilchen u. s. w., und bildet hieraus sowohl die homogenen Teile, *τὰ ὁμοιομερῆ*, wie Fleisch und Knochen, als auch die aus ihnen zusammengesetzten, wie die Hand oder das Gesicht, 187 a 12—26.

Es äuſsert sich in diesen Lehrmeinungen die Einwirkung eines Axioms, das die ganze Naturphilosophie der Alten in ungebührlicher Weise beherrschte, des Axioms: aus nichts wird nichts. Man nahm mit Recht an, da die Substanz nicht aus Nichtseiendem werde, so müsse sie aus einem schon daseienden Dinge entstehen. Man konnte sich aber diese Entstehung aus einem andern nicht anders denken als so, daſs das neu Auftretende in jenem andern vorher schon wirklich, wenn auch latent, enthalten war. Daher also das Wort der Alten: ursprünglich war alles ineinander, daher die Zurückführung des Werdens der Dinge auf bloſse qualitative Veränderung oder, wie andere wollten, auf Zusammensichtung und Auseinandersichtung der Urdinge. Bei Anaxagoras hat das Bestreben, nichts Neues in der Natur entstehen zu lassen, eben dahin geführt, jene ungezählten Grundwesen mit festen Differenzen zu behaupten. Er sah, wie Entgegengesetztes wechselweise aus einander entstand, Warmes z. B. aus Kaltem. So muſste ihm denn das Entstehende, da es nicht aus nichts und auch nicht aus seinem Gegenteil als solchem entspringen konnte, schon von Anfang im andern enthalten sein, wenn auch wegen der Kleinheit der Massenteilchen nicht wahrnehmbar. Daher sollte alles in allem gemischt sein, da man alles aus allem werden sah. Der specifische Unterschied der Dinge sollte bloſs auf den je vorwaltenden Bestandteilen der Mischung beruhen, indem nichts rein bloſs aus einer Natur bestände, ib. a 26—b7. Die Absurdität dieser Konsequenzen springt in die Augen: sind die Principe der Natur und aller ihrer Gebilde der Art und Zahl nach unbegrenzt, so gibt es gar keine Wissenschaft der Natur; es müſste ferner im kleinsten Blut- oder Fleischteilchen eine unendliche Menge verschiedener aktueller Stoffteilchen geben, da ja in allem alles gemischt ist; jedes Stückchen wie der unorganischen so der organischen Gebilde schwölle zu maſsloser Gröſse an, mit ihm die Organe selbst, da doch alles nach dem ganzen Organismus und dieser wieder nach seiner Eigenart sich bemiſst u. s. w., von 187 b 7 bis Ende d. K.

Indessen haben die alten Forscher bei allen Irrtümern und Absonderlichkeiten doch eine Grundanschauung gemein, die nicht ganz falsch sein kann: sie alle führen die Naturvorgänge auf Gegensätze zurück. So Parmenides mit seinem Feuer und

Erde; denn das reduziert sich auf den Gegensatz von warm und kalt; so die, welche von Verdichtung und Verdünnung reden; so Demokrit mit seinem Körperhaften und Leeren, gleich Seiendes und Nichtseiendes, ebenso mit dem behaupteten Wechsel in der Lage, Gestalt und Ordnung der Atome; und ähnlich alle andern. Die Alten entsprachen hiermit ganz richtig einer Forderung, die man an die obersten Principe der Dinge stellen mufs. Denn die Principe dürfen weder von einander noch aus andern abgeleitet sein, wohl aber mufs alles aus ihnen sich ableiten. Nun aber erfüllen die obersten Gegensätze diesen Anspruch: weil sie die obersten sind, leiten sie sich nicht von andern ab, und weil sie Gegensätze sind, nicht von einander. Aber es zeigt auch ein Blick auf die Natur des Werdens, dafs dasselbe wirklich allezeit auf Gegensätzen beruht. Alles Werden nämlich erfordert als Ziel oder Endergebnis etwas, was im Vergleich zu früher noch nicht war, oder besagt auch das Aufhören von etwas, was bis dahin war. Was weifs wird, mufs es aus Nichtweifsem werden, und zwar ist hier nichtweifs nicht blofs im Sinne der einfachen Verneinung zu nehmen, wie man etwa auch von einem Ton sagen möchte, er sei nicht weifs, sondern im Sinne des zwar nicht thatsächlich, wohl aber möglicher Weise Weifsen, Kap. 5.

Steht es fest, dafs die Principe des natürlichen Werdens gegensätzlich sind, so fragt es sich, wie viele derselben man anzunehmen habe. Blofs eins anzunehmen ist unstatthaft, da nichts sich selber entgegengesetzt sein kann. An unendlich viele darf man auch nicht denken. Denn einmal gäbe es dann von keinem Dinge in der Welt ein wahres Wissen, da die unendliche Zahl der Principe eine Erkenntnis der letzten Gründe, in welcher erst das Wissen sich vollendet, ausschlösse. Sodann besteht für jede einzelne Gattung des Seienden, also auch für die körperliche Substanz, deren Wesensgründe wir suchen, nur ein oberster Gegensatz, also nur zwei Glieder des Gegensatzes. Ferner hat man die Principe nicht ohne Not zu häufen. Empedokles erklärt mit seinen wenigen Urwesen die Natur nicht schlechter als Anaxagoras mit seinen ungezählten. Endlich sind die andern Gegensätze aufser den obersten abgeleitet und

können darum nicht jene allerersten Principe bilden, wonach wir fragen. Es ist also ebenso unmöglich, dafs es unzählige Principe der Natur gibt, als dafs es nur eins gibt, Kapitel 6, 189 a 11—20.

Suchen wir über ihre Zahl Bestimmteres festzustellen, so hat es zunächst etwas für sich, die Principe nicht auf zwei zu beschränken. Denn sonst erhebt sich erstens die Schwierigkeit, wie die Gegensätze auf einander wirken sollen. Sie können das doch nicht unmittelbar, da sie rein als Gegensätze gar nichts miteinander gemein haben. Empedokles stellt Freundschaft und Streit neben den Elementen als Principe auf, andere das Dichte und Dünne. Aber die Freundschaft kann nicht in der Weise auf den Streit wirken, dafs sie ihm etwas von sich mitteilte, noch kann die Dichtigkeit offenbar irgendwie formend und bildend auf die Dünnheit einwirken oder umgekehrt, sondern beide nur auf ein Anderes, Drittes. Aber auch noch die folgende Aporie entsteht, wenn man den Gegensätzen keine weitere Natur als Substrat unterlegt. Wir sehen die Gegensätze nirgendwo als die Wesenheiten wirklicher Dinge auftreten. Denn die Wesenheiten als solche sind sich nicht entgegengesetzt. Wir dürfen sie aber auch nicht von der Wesenheit ausschliefsen, indem wir sie etwa als Inhärenzien oder Accidenzien fassen. Denn dann wären sie der Natur nach später als die Substanz, also keine Principe, keine allerersten Gründe. Sie wären aber auch überhaupt keine substantialen Komponenten, da die Substanz sich nicht auf Nichtsubstanzen, wie es die Accidenzien sind, zurückführt. Soll also beides gelten, ihr Charakter als Princip und ihre Gegensätzlichkeit, so scheint mit Notwendigkeit zu folgen, dafs ihnen ein Drittes zu Grunde gelegt werden mufs, wie die thun, die den ganzen Kosmos auf eine Natur, wie Wasser oder Feuer oder ein Mittleres zwischen diesen, zurückführen. Die letztere Fassung scheint dabei den Vorzug zu verdienen, weil das Substrat möglichst wenig von den Extremen an sich haben mufs. Bis 189 b 16.

Hat es nun angesichts solcher und ähnlicher Erwägungen vielleicht Grund, die Elemente oder wahren Urbestandteile auf drei zu beziffern, so besteht hingegen kein Grund, deren

noch mehr anzunehmen. Denn lassen wir mehr Gegensätze zu als einen, so müssen wir auch für jedes weitere Paar der Glieder des Gegensatzes eine weitere mittlere Natur annehmen (wie z. B. für weiſs und schwarz das Farbige, für bitter und süſs das Schmeckende), und doch scheint eine genug, da sie sich ja nur leidend verhält; mithin auch wären weitere Gegensätze überflüssig. Überdies wären diese auch bloſs abgeleitete, keine ursprünglichen. „Daſs es nun weder bloſs ein Element gibt, noch mehr als zwei oder drei, ist offenbar; eben aber, ob zwei oder drei (und somit ob auſser den Formen als Gegensätzen auch die Materie zu den Principen zähle), bietet, wie wir sagten, viele Schwierigkeit dar.“ Schluſs von Kapitel 6.

Betrachten wir, um diesen Zweifel zu lösen, erst das Werden im allgemeinen! Sehen wir also davon ab, ob es sich um ein substantiales Werden handelt, wo ein Ding aus dem andern, oder um ein accidentelles, wo ein Zustand aus dem andern wird! Schon der Sprachgebrauch lehrt uns, daſs die beiden entgegengesetzten Endpunkte des Werdens, der Ausgangs- und der Zielpunkt, nicht je und je als unterschiedslose Einheit aufgefaſst werden können. Wir sagen zwar ebensowohl einfach, der Mensch erwerbe Bildung, oder der Ungebildete werde gebildet, als wir zusammenfassend sagen, der ungebildete Mensch werde ein gebildeter Mensch. Aber wir können nicht ebenso immer sagen: aus dem und dem wird etwas, wie wir immer sagen: der und der wird etwas. Wir sagen: aus dem Ungebildeten wird ein Gebildeter, aber wir sagen nicht: aus einem Menschen wurde er ein Gebildeter, sondern: der Mensch wurde ein Gebildeter. Dies beruht auf dem sachlichen Unterschied, daſs bei der einfachen, nicht zusammengesetzten Redeweise einmal ein Subjekt steht, welches in der Veränderung bleibt, das andere Mal ein Subjekt, das nicht bleibt. Der Mensch bleibt, während er ein Gebildeter wird, als Mensch bestehen und ist ein Mensch, das nicht Gebildete aber und das Ungebildete bleibt weder einfach noch in der Verbindung bestehen. Sprechen wir im Anschluſs an diese sprachliche Bemerkung einen Erfahrungssatz aus, der sich in allem Werden bewährt, wobei wir, wohlbemerkt, wie schon gesagt, einstweilen den Unterschied von substantialem und

accidentellem Werden auſser acht lassen: beim Werden muſs immer etwas zu Grunde liegen, woran sich das Werden vollzieht, und dieses ist der Zahl nach eines, dagegen der Species oder dem Begriffe nach nicht eines. Mensch und ungebildet ist dem Begriffe nach nicht eins. Von diesen bleibt in der Veränderung nur das eine, das vom Gegensatz ausgenommen ist, der Mensch, das andere, ungebildet, macht seinem Gegenteil Platz und bleibt nicht; ebensowenig bleibt selbstverständlich das mit dem ursprünglichen Gegensatz Verflochtene, der ungebildete Mensch. Anf. d. 7. K. bis 190 a 31.

Kommen wir jetzt auf den eigentlichen Kernpunkt der Untersuchung, zur Frage von den Principen des substantialen Werdens und der Substanz! Beim sonstigen Werden, wo wir nicht sagen, daſs ein Ding, sondern daſs etwas an ihm wird, beim accidentellen Werden also, ist es nur zu klar, daſs etwas zu Grunde liegen muſs, woran das Werden sich vollzieht. Die Accidenzien, wie Quantität, Qualität, Relation, Zeit, Ort können ja überhaupt nie anders als an einem Subjekt gedacht werden. Nur der Substanz eignet es, von keinem andern wie von ihrem Subjekte ausgesagt zu werden, während alles andere Sein von ihr als dem Subjekte prädiciert wird. Es zeigt aber die nähere Erwägung, daſs auch die Substanzen wie alles andere, was (nach vulgärer Auffassung) schlechthin ist, (wie die Kunstprodukte, ein Haus z. B. oder eine Bildsäule) aus einem Subjekte werden. Denn immer ist etwas da, was zu Grunde liegt und woraus das Werdende wird, die Pflanzen und die Tiere z. B. entstehen aus Samen. Die Induktion bestätigt dies. Das eine, was schlechthin wird, wird durch Umformung, die Bildsäule z. B. aus Erz, ein anderes durch Zusatz, wie z. B. das Wachsende, wieder ein anderes durch Wegnahme, wie z. B. aus dem unbehauenen Stein die Hermensäule, ein anderes durch Zusammensetzung, wie z. B. ein Haus; wieder etwas durch qualitative Änderung, wie z. B. dasjenige, was im Stoffe eine Wendung erfährt. „Es ist aber augenfällig, daſs alles, was so wird, aus zu Grunde Liegendem wird. Und demnach ist aus dem Gesagten offenbar, daſs immer alles, woran das Werden sich vollzieht, ein Zusammengesetztes ist; es gibt nämlich ein Werdendes

(dem Werdevorgang Unterliegendes) und etwas, wozu dasselbe wird, und das Werdende ist ein zweifaches, entweder nämlich das zu Grunde Liegende oder das Entgegengesetzte (der Gegensatz).[5] Ich will sagen, das Ungebildete gebe das Entgegengesetzte ab, der Mensch dagegen liege zu Grunde, und Ungeformtheit, Ungestaltetheit, Ungeordnetheit habe man als Entgegengesetztes, dagegen Erz, Stein, Gold als zu Grunde Liegendes zu denken. Wenn demnach Ursachen und Principe der Naturdinge jene sind, woraus als ersten sie sind, so zwar, dafs sie nicht per accidens aus ihnen geworden sind, sondern jedes eben als das, als was es der Substanz nach bezeichnet wird, so ist offenbar, dafs alles aus Subjekt und Form wird; *φανερὸν οὖν ὡς, εἴπερ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν φύσει ὄντων, ἐξ ὧν πρώτων εἰσί, καὶ γεγόνασι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ᾽ ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅτι γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς.* Denn der gebildete Mensch ist gewissermafsen (nicht wie Stück und Stück) aus Mensch und gebildet zusammengesetzt, denn man kann die Begriffe in die Begriffe dieser beiden auflösen. Klar also ist nun, dafs das Werdende aus den angegebenen Bestandteilen wird.“ Bis 190 b 23.

Wir wollen hier einen Augenblick in der Wiedergabe unseres Auktors einhalten, um die bisherige Entwickelung zu übersehen und nach ihrer Tragweite abzuschätzen. Die Alten leugneten das substantiale Werden, das Auftreten wirklich neuer Dinge oder Substanzen in der Natur, aus Besorgnis, einen derartigen Vorgang mit dem Axiom: aus nichts wird nichts, nicht vereinigen zu können. Darum setzten sie alles Werden auf blofse accidentelle Veränderungen herab. Die Dinge behielten für sie allezeit ihr wesentliches, substantiales Sein; was Neues wird, ist nur ein Wandel in den Inhärenzien oder Accidenzien. Wie ein Ding bald warm bald kalt, bald kompakter bald lockerer ist und dennoch substantiell dasselbe bleibt, so treten auch mehrere Dinge zu einem Ganzen zusammen, aber es entsteht dadurch kein neues Wesen, sondern nur eine neue Verbindung von im Wesen beharrenden Elementen. Für unsern Philosophen steht

auf Grund der Erfahrung das Auftreten neuer Substanzen, neuer Wesen unzweifelhaft fest. Die Pflanzen und die Tiere zählen ohne allen Widerspruch zu den neu, also wirklich werdenden *οὐσίαι* (190 b 4 zusammengehalten mit Zeile 1 und 2). Für Aristoteles also handelt es sich hier in der Physik nicht darum, ob, sondern wie neue Dinge werden; welches die Faktoren sind, aus denen das Neue entsteht und folglich auch besteht. Diese Faktoren müssen vor allem substantialen Rang behaupten, sie dürfen keine blofsen Accidenzien sein. Denn wie könnte eine Substanz aus Nichtsubstanzen sein, *πῶς ἐκ μὴ οὐσιῶν οὐσία ἂν εἴη*; 6, 189 a 33, und wie könnte ein Accidenz zu den schlechthin ersten Bestandteilen zählen, da es doch seiner Natur nach immer das Spätere ist, immer eine Substanz voraussetzt, der es als dem Subjekte inhäriert und die darum der Natur nach, wenn auch nicht immer der Zeit nach, früher ist? *τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἀρχή, καὶ πρότερον δοκεῖ τοῦ κατηγορουμένου εἶναι,* ibid. 31 f. (Es dürfen aber diese konstitutiven Faktoren auch keine Substanzen im gewöhnlichen Sinne, d. h. vollendete in sich fertige Substanzen sein, da sonst das Neue oder Werdende nicht die Substanz ist, sondern etwas, was an und mit der Substanz geschieht, also ein Accidenz, wie die Alten wollten. Dieser Gedanke, von Aristoteles bisher noch nicht förmlich ausgesprochen, liegt offenbar dem Ganzen zu Grunde. Darum sagt er eben im 7. Kapitel, dafs die Substanzen aus ihren Principien nicht per accidens, sondern ihrem Wesen nach geworden sein müssen: *ἐξ ὧν γεγόνασι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ᾽ ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν* 190 b 18 f. Handelt es sich um Vorgänge an fertigen bleibenden Substanzen, so ist eben das Neue im Werdeprozefs nicht die Substanz, sondern ein *συμβεβηκός*, ein Accidenz.)

Um also die beschriebenen Faktoren zu finden, verfolgt Aristoteles die Spuren, die schon den Alten einigermafsen auf den Weg geholfen hatten. Das Werden bewegt sich nach aller Eingeständnis in Gegensätzen, und zwar in konträren. Es mufs sich eben darum auf der Grundlage eines gemeinsamen, für die Gegensätze empfänglichen Substrats vollziehen. Auch hierüber kann kaum ein Streit sein. Nur haben die Alten in dem Sub-

strat oder der Materie den einzigen substantialen Faktor gesehen, den Gegensätzen aber legten sie nur accidentelle Bedeutung bei, wie etwa wenn Eisen aus einem Kalten ein Warmes wird. Soll es aber wirklich ein substantiales Werden in der Natur geben, so müssen die Gegensätze substantiale Bedeutung haben: der Gegensatz, der das Ziel des Werdens bezeichnet, mufs diese Bedeutung haben, weil sonst keine neue Substanz entsteht, und ebenso mufs der andere Gegensatz sie haben, aus dem das Werdende heraustritt, weil sonst die alte Substanz nicht aufhört. Wir haben also nicht blofs die Materie, sondern auch die Gegensätze als substantiale Principe der Naturdinge anzuerkennen. Da aber nicht der Gegensatz, von dem das Werden anhebt, sondern der, in dem es sich vollendet, mit in die neue Bildung eingeht, so haben wir nur diesen letzteren neben der Materie als Element des Dinges anzusehen, und demgemäfs besteht alles Gewordene aus zwei Faktoren, aus Materie und Form.

Soweit hat Aristoteles bisher die Entwickelung geführt. Auffallen könnte nur noch, dafs er in dem zuletzt wiedergegebenen Abschnitt 190 b 6 ff. von Bildsäulen, Häusern u. s. w. wie von neu entstandenen Substanzen redet. Wir bemerken einstweilen zur Erklärung, dafs er sich hiermit blofs einer vulgären Auffassung anpafst, um Beispiele für eine Sache zu haben, die sich an sich nur schwer erklären läfst. Wir werden hierauf gleich weiter unten, wo unser Philosoph von der Erkenntnis des Urstoffes redet, zurückkommen. Hören wir jetzt, wie er in der Darstellung der Naturprincipe fortfährt!

Substrat und Form sind Naturprincip in dem Sinne, dafs sie es an sich und unmittelbar sind; daneben aber ist mitfolgender Weise oder einigermafsen der Gegensatz der Form, aus dem das neue Ding herausgetreten, Princip. Das Substrat nämlich mufs ursprünglich diesen Gegensatz aufweisen, wie wir gesehen haben; ein Gebildeter wird immer aus einem Ungebildeten. Insofern also kann man sagen, dafs der Gegensatz der Form oder die Beraubung, *στέρησις*, per accidens Princip ist, ähnlich wie man sagt, dafs der Arzt baut, nicht insofern er Arzt ist, sondern insofern er ein Baukundiger ist, dem nebenbei das Arztsein eignet. Weil also auch aus dem Ungebildeten ein Gebildeter wird, aber das Ungebildetsein nicht in die neue Gestaltung eingeht, sondern nur das Werden begleitet, so kann man dasselbe als accidentelles Princip des Werdens bezeichnen. Aristoteles hat hier folgenden Text: „Es ist aber das Substrat der Zahl nach eins, der Art nach zwei. Denn der Mensch zwar und das Gold und überhaupt die Materie ist zählbar, denn sie ist eher ein Dieses da, *τόδε τι* — und nicht per accidens wird das Werdende hieraus; die Beraubung dagegen und der Gegensatz ist ein Accidens“ Z. 23—27. Er will sagen: Da das Substrat (wie schon vorher in diesem Kapitel gesagt wurde) begrifflich eine Zweiheit ist, so stellt es gewissermafsen ein doppeltes Werdeprincip dar. Das eine ist die Hyle, das andere der Mangel der werdenden Form. Die Verschiedenheit dieser Principe als Principe liegt darin, erstens dafs die Hyle eine Art zählbaren Individuums darstellt, nämlich eine Trägerin von gewissen Bestimmungen, der Mangel dagegen ist ein blofses Accidens und wird von der Hyle als dem Subjekte prädiciert. Zweitens aber erhellt der Unterschied auch daraus, dafs das Neue nicht per accidens, sondern per se aus der Hyle wird — sie geht ja in die neue Bildung ein —, der Mangel aber läuft hier nur nebenher, er geht in das Werden nicht ein.[6] — Hier ist zu bemerken, dafs die Beraubung nur in ihrem Verhältnis zu dem Werdeprozefs ein Accidens der Hyle ist, das heifst als Verneinung dessen, was noch werden soll. Nach ihrer positiven Seite ist sie etwas Substantiales gleich der werdenden Form. Man könnte aber zweifeln, wie sie für das Werdende auch nur in accidenteller Weise Princip sein möge. Denn sie geht in keiner Weise in dasselbe mit ein. Wenn der Mensch Bildung erworben, hat die Beraubung, die Ungebildetheit, aufgehört. Hierauf ist zu sagen, dafs sie immerhin in accidenteller Weise Princip des Werdens ist: denn das Materialprincip behält die Beraubung notwendig so lange, bis es die neue Form angenommen hat. Als Princip des Seins kann freilich jene ursprüngliche Beraubung in keiner Weise gelten. Sie ist in dem Neugewordenen ganz und gar aufgehoben. Dagegen tritt hier eine

andere Beraubung als Begleiterin des Seinsprincips auf, nämlich der Mangel der ursprünglichen Form.[7]

Da nun zu den beiden Principen der Materie und der Beraubung noch die Form hinzukömmt, so kann man in gewissem Sinne von dreien, in einem andern aber nur von zweien Naturprincipen reden. Materie und Form sind schlechthin, die Beraubung ist nur einigermaſsen Princip. Und in gewissem Sinne läſst sich sagen, daſs die Gegensätze Princip sind (und, fügen wir hinzu, die höchsten Gegensätze, wie es sich gehört, die uns erst wahrhaft substantiale Principe liefern, wie sie in dem Gegensatz liegen: eine Wesenheit haben und nicht haben vgl. Met. 10. 4. 1055 a 33: *πρώτη ἐναντίωσις ἕξις καὶ στέρησίς ἐστιν*), in einem andern nicht, da ja in gewissem Sinne nicht Beraubung und Form, sondern bloſs die Form zu den Principen zählt 190 b 28—191 a 7.

Es folgen gegen den Schluſs des 7. Kapitels noch einige beschreibende Angaben über die genannten Naturprincipe, die für das Verhältnis der Materie wichtig sind: „Die zu Grunde liegende Natur ist durch die Analogie verständlich. Wie sich zur Statue das Erz oder zum Stuhle das Holz oder wie sich zu irgend einem Andern von dem, was eine Form hat, der Stoff und das Ungeformte vor der Annahme der Form verhält, so verhält sich diese Natur zur Substanz und zu dem Dieses da und zu dem Seienden. Ein Princip demnach ist dieses, allerdings nicht so Eines noch so ein Seiendes wie das bestimmte Individuum, *μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ὂν ὡς τὸ τόδε τι*, ein zweites steht als Begriff, dazu kommt als sein Gegensatz die Beraubung,“ Z. 7—14. Die Materie ist ohne die Form, mit der sie sich zu einer neuen Substanz vereinigt, keine Substanz (nicht so eins noch so seiend wie das Dieses da). Denn wäre sie das, so könnte die hinzukommende Form nur die Bedeutung eines Accidens haben, es entstände also auch keine neue Substanz, sondern nur eine neue accidentelle Bestimmung. Da ihr nun die substantiale Vollendung fehlt, welche durch die Form kommt, so kann sie auch in sich nicht erkannt werden, denn jegliches wird durch seine Form erkannt. Man muſs sie sich also nach der Analogie des

Substrates der accidentellen Formen vorstellen. Daher die vorliegenden Beispiele bei Aristoteles.[8]

In den letzten Zeilen des Kapitels faſst unser Auktor die bisherigen Ergebnisse zusammen und bemerkt, Späteres vorbereitend, noch sei nicht klar, ob die Form oder das Subjekt Substanz sei, Z. 19 f; er will sagen, da weder Form noch Materie in vollem Sinne Substanz sei, so bleibe zu untersuchen, welche von beiden eher Substanz genannt werden könne.

Im folgenden Kapitel wird gezeigt, wie in den aufgestellten Principen die einzige Lösung der von altersher aufgeworfenen Schwierigkeiten liege, ein Nachweis, der gleichzeitig weiteres Licht auf jene Principe wirft. Die Alten, noch wenig in der Spekulation bewandert, verirrten sich weit vom rechten Wege, indem sie die Entstehung neuer Dinge in der Natur nicht zu erklären wuſsten. Sie sagten sich, entweder müsse das Werdende aus Seiendem oder aus Nichtseiendem werden. Beides sei unmöglich. Was schon sei, werde nicht, es sei eben schon, und was nicht sei, aus dem könne nichts werden. Es muſs ja doch etwas dem Werdenden zu Grunde liegen. Und so sahen sie sich denn zu der Leugnung alles Werdens genötigt. Und da sie nun auch annahmen, daſs es nur einen gemeinsamen Urstoff aller Dinge gebe, so gingen sie noch einen Schritt weiter und leugneten die Vielheit der Dinge. Denn da neue Dinge nicht auftreten könnten, so beruhe alles Werden nur auf accidenteller Veränderung der einen Grundsubstanz, die das einzig und wahrhaft Seiende sei, bis 191 a 33.

Wir können die Lösung in doppelter Weise geben, wollen indes hier nur eine ausführen. Diese beruht auf der Unterscheidung zwischen dem, was als solches, und dem, was mitfolgender Weise Ursache ist. Wir sagen: der Arzt baut oder wird weiſs, wir sagen auch: der Arzt heilt oder hört auf ärztlich thätig zu sein. Der Arzt heilt als solcher, er baut aber nicht als solcher, sondern als Baumeister. Der Arzt baut nur mitfolgender Weise, insofern dem Bauenden des Arztsein accidentell anhaftet. Wenden wir dies auf das Entstehen aus Seiendem oder Nichtseiendem an! Wie wir im eigentlichsten Sinne sagen, daſs der Arzt etwas thut oder daſs aus ihm etwas

wird, wenn es sich um den Arzt als solchen handelt, so bedeutet das Werden aus Seiendem oder Nichtseiendem eigentlich ein Werden aus dem Genannten, insofern es ein solches ist. In diesem Sinne sagen nun auch wir, dafs nichts aus Nichtseiendem wird; es wird nämlich nicht schlechthin aus dem Nichtseienden oder aus dem Nichtseienden als solchem, und doch wird es wieder in gewissem Sinne aus dem Nichtseienden; nämlich aus der Beraubung wird das, was an sich ein Nichtseiendes ist, ein Etwas, ohne dafs es vorher in ihm enthalten war. Ebenso sagen wir auch nicht, dafs etwas einfachhin aus Seiendem werde, es wird nur mitfolgender Weise aus ihm. Es wird so, wie wenn aus Tier Tier und aus irgend einem Tier irgend ein Tier wird. Das Tier wird nicht aus dem Tier, insofern dieses Tier ist, denn was schon da ist, wird nicht, es wird aus dem Tier mitfolgender Weise (insofern nämlich, setzen wir im Sinne des Aristoteles hinzu, es aus dem Embryo wird, der aus dem Tiere ist). Ebenso wird ein bestimmtes Tier, z. B. ein Pferd, nicht aus einem Pferde, insofern dasselbe ein Pferd ist (sondern insofern es aus dem Embryo eines Pferdes wird) — es ist das ähnlich, sagt Aristoteles, als würde aus einem Pferde ein Hund (denn der Embryo und der elterliche Organismus unterscheiden sich der Art nach, insofern der Embryo die Art noch nicht hat). — Gerade so wird nun auch das Seiende aus Seiendem, aber nicht insofern es Seiendes ist. Dafs es aber in dieser Weise auch nicht aus Nichtseiendem wird, ist schon gesagt worden. Wir entfernen also weder alles Sein noch alles Nichtsein von dem, woraus ein Seiendes wird, bis 191 b 27.

Dieses ist also die eine Lösung jener Schwierigkeit, der die Alten erlagen. Eine andere wäre die, die auf der Unterscheidung zwischen dem möglichen und dem wirklichen Sein beruht. „Doch dies haben wir an einem andern Orte (Metaph. IX.) genauer festgestellt. Demnach also lösen sich, wie wir sagten, die Schwierigkeiten, durch welche jene genötigt wurden, Einiges von dem Gesagten aufzuheben (das substantiale Entstehen und Vergehen und eine Mehrheit substantiell verschiedener Dinge). Denn deswegen irrten die Früheren so weit von dem Wege ab, welcher zum Entstehen und Vergehen und überhaupt zur

Veränderung leitet. Denn wäre von ihnen diese Natur (die Materie) bemerkt worden, so hätte dieselbe ihre ganze Unkenntnis gelöst.“ Schlufs d. 8. K. Der Zusammenhang ist dieser: Da weder das Seiende noch das Nichtseiende als solches Princip des Werdens ist, so fragt es sich, welches denn einfachhin dasjenige ist, woraus das Werdende wird. Es ist das der Möglichkeit nach Seiende oder die Materie, aus der das wirkliche Ding unmittelbar durch Annahme der Form wird.[9]

Im 9. Kapitel fährt Aristoteles fort, die Irrtümer der Früheren an der Hand der von ihm aufgestellten Principe zu beleuchten und dabei diese Principe selbst, namentlich die Materie und die Beraubung noch weiter zu erklären. Für uns ist zunächst ein Ausdruck beachtenswert, den er von der Materie gebraucht. Er bezeichnet sie im Gegensatz zu denen, die sie wegen ihrer mangelnden Bestimmtheit schlechthin das Nichtseiende, *μὴ ὄν*, nannten, als etwas, was nahezu sogar Substanz sei, *ἐγγὺς καὶ οὐσία πως*, 192, a 6. Dann heben wir hier die kurze Aussprache über Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit der Materie hervor. Müssen wir sie auch, so vernehmen wir, gegenüber der Beraubung als das Beharrende bezeichnen, so kann man doch auch bei ihr in gewissem Sinne von Vergehen und Entstehen reden. Denn als Trägerin einer bestimmten Zuständlichkeit (der Beraubung) oder, wie es im Text heifst, *ὡς τὸ ἐν ᾧ*, hört sie an und für sich auf, dagegen als ein Sein der Möglichkeit nach, als potentiales Princip, oder wie der Text hat, *ὡς κατὰ δύναμιν*, hört sie nicht auf, sondern schliefst alle Möglichkeit des Entstehens und Vergehens aus. „Denn entstände sie, so müfste ein Erstes zu Grunde liegen, aus dem als konstituierendem Element sie entstände; das ist aber eben die fragliche Natur, so dafs sie wäre, bevor sie würde — ich nenne nämlich Materie das erste einem jeden zu Grunde liegende Subjekt, aus welchem als konstitutivem Princip etwas, nicht blofs per accidens, entsteht; (*λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός* — Definition der Materie. Das *ὑποκείμενον* begründet hier den Unterschied von der Form;) und verginge sie, so würde sie auf das als äufserstes kommen, dafs sie vergangen

sein müfste, ehe sie verginge" — eine Beweisführung, wie man sieht, die voraussetzt, dafs alles Entstehen aus dem Urstoff hervorgeht und alles Vergehende zu ihm zurückkehrt, eine Beweisführung mithin, die nur den Naturweg berührt, dem Wirken einer höheren Macht aber nicht präjudiciert — bis Zeile 34.

Das Kapitel und Buch schliefst mit den Worten: „Über das Formalprincip aber, *κατὰ τὸ εἶδος ἀρχή*, ob es eines oder viele sei, und welches oder welche, hat die erste Wissenschaft (die Metaphysik) Genaueres festzustellen, und so mag dies jener Gelegenheit vorbehalten bleiben, über die natürlichen und vergänglichen Formen aber werden wir in der späteren Darlegung sprechen. — Dafs es also Principe gibt, und welche und wie viele der Zahl nach, möge nun so von uns festgestellt sein; einen andern Anfang aber hinwiederum nehmend, wollen wir folgendes sagen."

In diesen Schlufssätzen wird die Erörterung von Materie und Form als einstweilen erledigt bezeichnet. Die weitere Untersuchung über die Form wird teils der Metaphysik überwiesen, teils vertagt. Eigentlich wird hier nur angedeutet, dafs in der Metaphysik die Lehre von den Ideen, als fälschlich angenommenen Formen, geprüft werden soll, ähnlich wie bisher die falschen Annahmen bezüglich der Materie abgewiesen wurden. Wenn ferner die Besprechung der physischen und wandelbaren Formen für später vorbehalten wird, so ist damit auf die Schrift vom Entstehen und Vergehen gewiesen, die von Aristoteles als mit zur Physik gehörig angesehen wird. Es wird nämlich im zweiten Buche der genannten Schrift dargethan, wie die Elementarkörper durch die vier Differenzen von warm, kalt, feucht, trocken gekennzeichnet sind und die aus den Elementen gemischten Körper sich je nach dem Verhältnisse unterscheiden, in welchem die genannten Grundqualitäten in ihnen verbunden sind. Somit wird in jenen Ausführungen eigentlich weniger von der Wesensform als von den sinnenfälligen Qualitäten gehandelt, in denen sie erscheint. Wir müssen demnach hauptsächlich das, was uns in dem ersten Buche der Physik geboten wurde, als die eigentliche Darstellung der Lehre von Materie und Form ansehen. Dennoch finden sich auch in den beiden

ersten Kapiteln des 2. Buches noch verschiedene Ausführungen über die substantiale Form, die wir nicht übergehen dürfen, und so wollen wir denn vorher noch diese beiden Kapitel vornehmen und dann auf Grund der ganzen bisherigen Darstellung über den Sinn und die Bedeutung der substantialen Form uns abschliefsend aussprechen.

Aristoteles hat zuletzt bemerkt, er wolle mit dem folgenden einen neuen Anfang nehmen. Er will nämlich, nachdem er die Natur selbst nach ihren Wesensbestandteilen betrachtet hat, nunmehr die Wissenschaft von der Natur nach ihrem Objekte und den Ursachen, aus denen sie ihre Beweise führt, beschreiben. Da nun das Objekt der Naturerkenntnis, der physische Körper, erst durch die Form ein wirklicher Körper mit wirklichen Erscheinungen ist, so führen die Bestimmungen über den natürlichen Körper oder das Naturwesen wie von selbst dazu, auch über die Form weiteres zu sagen. „Es ist nämlich von dem Seienden einiges von Natur aus, anderes aus anderen Ursachen, nämlich von Natur aus die Tiere und ihre Teile und die Pflanzen und die einfachen Körper, wie z. B. Erde und Feuer und Luft und Wasser, denn von diesen und dem Derartigen sagen wir, dafs es von Natur aus sei; es zeigt sich aber, dafs all das eben Genannte sich in einem Unterschiede gegen das nicht von Natur aus Bestehende befinde, nämlich von allem von Natur aus Seienden zeigt sich, dafs es in sich selbst einen Anfang von Bewegung und Stillstand hat, teils in der räumlichen Bewegung, teils in der des Wachsens und Abnehmens, teils in der qualitativen Veränderung; ein Stuhl hingegen und ein Kleid, und was sonst eine derartige Gattung ist, hat, insofern es unter ein solches allgemeines Prädikat fällt und wieweit es von einer Kunst herrührt, keinen eingepflanzten Trieb einer Veränderung; insofern es aber an ihnen vorkömmt, dafs sie aus Stein oder aus Erde oder gemischt aus beiden sind (d. h. insofern sie das mitfolgender Weise sind), haben sie einen solchen Trieb, und zwar gerade so weit, als jenes der Fall ist, wie wenn eben die Natur ein gewisses Princip und eine Ursache des Sichbewegens und Ruhens für dasjenige wäre, worin dies ursprünglich an und für sich und

nicht blofs je nach Vorkommnis vorhanden ist." Anf. des 2. Buches bis 192 b 23. Die Natur ist also die schlechthinnige, nicht blofs accidentale Ursache der Bewegung des Naturwesens. Wenn der Arzt sich selber heilt, so ist die geheilte Natur nicht in der Weise Urheberin des Vorganges, wie wenn das Tier sich bewegt, oder der Stein niederfällt, sie ist es nur per accidens, insofern sie an dem Arzte, der als solcher heilt, sich findet.

Die Naturwesen, *τὰ φύσει ὄντα* oder *φύσιν ἔχοντα*, sind immer Substanz. Denn die Natur ist immer ein Subjekt und in einem Subjekt, Z. 33 f. Aristoteles will sagen: sie besteht aus Materie und Form, und diese Erklärung ist wieder insofern bemerkenswert, als sie den substantialen Charakter jener beiden Principe ausspricht. Denn eben darum sollen ja die Naturwesen Substanzen sein, *ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία*, weil sie aus jenen Elementen bestehen. Es ist aber offenbar, dafs die Substanzen nicht aus Accidenzien entstehen oder bestehen. Die Frühern wollten freilich das Substantielle der Dinge einzig in dem Stoffe erblicken. Nur der Stoff sei es, so betonten sie, der sich unter den wechselnden Formen im Dasein behaupte. So sagte Antiphon, aus einem vergrabenen Stuhl, der ausschlüge, wüchse kein Stuhl, sondern Holz. Dieses sei also die Natur und die Substanz. Ebenso müsse aber von den Stoffen, die von Natur in einander verwandelt würden, derjenige als der wahre Urstoff und als das wahrhaft Substantielle in allen Naturdingen gelten, zu welchem die Dinge zuletzt immer wieder durch die Auflösung zurückkehrten, so etwa die Erde, in welche sich Holz und Knochen, oder das Wasser, in welches sich die Metalle auflösten. Was im übrigen noch an den Dingen wahrgenommen werde, könne nur als wechselnder Zustand, Habitus, Disposition des Urstoffes oder auch der Urstoffe angesehen werden, bis 193 a 28. Aber wenn freilich der Stoff von der Substanz nicht ausgeschlossen werden darf, so läfst sich doch leicht zeigen, dafs dasselbe von der Gestaltung Geltung haben mufs, von jener Form sagen wir, nach der wir uns den Begriff der verschiedenen Naturwesen bilden, *ἕνα μὲν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται . . . ἄλλον δὲ ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον*, 28—31.

Demnach gehört etwas zu den Naturwesen ebensowohl durch seine Form, wie in Anbetracht des Stoffes.

Ein erster Beweisgrund hierfür liegt darin, dafs die Dinge erst durch die Form zu wirklichen Naturwesen werden. Wie die Kunsterzeugnisse nicht schon dann solche sind, wenn sie es blofs der Potenz nach sind, ein Stuhl z. B. darum noch kein wirklicher Stuhl ist, weil er der Potenz nach existiert (etwa im Holzwerk), so ist es auch in der Natur. Fleisch und Knochen der Potenz nach haben ihre eigentümliche Natur nicht eher, bis sie jene begriffliche Form empfangen, die wir nennen, wenn wir ihre Definition angeben. So mufs denn zugleich mit der Materie die Form als die Natur der mit innerm Bewegungsprincip begabten Wesen (Naturwesen) anerkannt werden, freilich in der Weise, dafs die Form nur dem Begriffe nach (von der Materie) trennbar ist, *οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον* (beide konstituieren in untrennbarer Einheit die reale Natursubstanz; die Form läfst sich von der Materie nicht trennen, ohne dafs sie aufhört zu sein, das heifst aber, so weit sie nichts anderes ist als Form. Die vernünftige Seele kann, weil sie auch subsistierender Geist ist, getrennt werden), 193 a 31—b 5. Ja, die Form ist mehr noch Natur als der Stoff, weil jedes nicht sowohl als Potentiales, denn als Aktuales ein Wesen der betreffenden Art heifst, Z. 6—8.

Ein zweiter Beweisgrund ist dieser. Die Form ist ebensowohl im Wandel das Bleibende als die Materie. Denn aus dem einen Menschen wird durch die Zeugung ein anderer. Wenn darum das Künstliche sich dadurch kennzeichnen soll, dafs es verschwindet, das Natürliche aber dadurch, dafs es bleibt, so mufs auch die Form Natur sein. Aus einem Stuhle wird kein Stuhl, wohl aber aus einem Menschen ein Mensch. Ist also jede verschwindende Form Kunst, so mufs diese bleibende (oder wiederkehrende) Natur sein, Z. 8—12.

Endlich drittens ist die Form das Ziel und Ende der Natur. Die ganze Natur ist (auch der Etymologie des Wortes nach) ein Werden, ein Geborenwerden. Dies benennt sich aber nach dem, was wird, nach dem terminus ad quem des Vorganges, im Gegensatz zur aktiven Thätigkeit, die nach ihrem Subjekte

bezeichnet wird, wie das Heilen im aktiven Sinne nach dem Heilkünstler, nicht nach der Gesundheit. Das Ziel des natürlichen Werdens ist aber die Aufnahme der Form in der Materie. Also ist die Form Natur, Z. 12—18.

Zum Schlufs des Kapitels fügt Aristoteles die Bemerkung bei, dafs man von der Natur im Sinne der Form in zweifacher Bedeutung rede; denn auch die Beraubung sei in gewissem Sinne Form (im Sinne der unvollkommenen und tiefer stehenden Form); ob aber beim schlechthinnigen (substantialen) Werden die Form auch Gegensatz sei oder nicht, (ob also die substantialen Formen oder die Wesenheiten einander entgegengesetzt seien) müsse später untersucht werden.

Noch müssen wir das folgende, zweite Kapitel durchgehen, besonders im Interesse unserer späteren Untersuchung über den Unterschied der materiellen und der subsistierenden Formen. Dieses Kapitel ist vollständig methodologischen Erörterungen gewidmet, bestimmt, die Physik als Wissenschaft abzugrenzen und ihr Objekt festzustellen. Zunächst wird der Unterschied zwischen Mathematik und Physik angegeben. Der Mathematiker beschäftigt sich mit den Figuren als den Grenzen des Körpers, abstrahiert aber davon, dafs es die Grenzen eines physischen, mit natürlichen Qualitäten ausgestatteten Körpers sind; er hat es mit der blofsen Ausdehnung zu thun. Der Physiker betrachtet ebenso den Stoff als die Form. Aristoteles veranschaulicht dies durch ein eigentümliches Beispiel, das bei ihm sozusagen stehend ist. Der Physiker, sagt er, hat das Hohlnasige (*σιμόν*, *σιμότης*) zu betrachten, wie der Mathematiker das Krumme oder Hohle. Hohlnasig oder stumpfnasig ist eine Bestimmung, die sich nicht ohne ihr Subjekt, die Nase, denken läfst, wie z. B. auch männlich nicht ohne den Begriff des Tieres, gleich nicht ohne die Gröfse, vgl. Met. 7, 5, init. So also betrachtet auch der Naturphilosoph die Formen, insofern sie in der Materie sind. Seine Betrachtung sieht also nicht von der Materie ab, indessen betrachtet er sie auch nicht als solche, sondern als Trägerin der Form, bis 194 a 15. Aber da nun Materie und Form Objekt der Physik sind, wie ist sie da noch eine Wissenschaft und nicht zwei? Wollte man freilich den

Alten glauben, so wäre nur die Hyle ihr Objekt. Denn aufser etwa Empedokles und Demokrit haben sie über die Form und das Wesen der Dinge nichts vorgebracht, bis Z. 21. Indessen ist die Einheit der Naturwissenschaft durch die engen Beziehungen zwischen Materie und Form gewährleistet. Der wissenschaftliche Arzt fragt nicht nur: was ist Gesundheit? sondern auch: was ist der Körper und seine Teile, worin die Gesundheit hervorgebracht werden soll? Ebenso mufs der Baumeister sowohl die Struktur als das Material des Baues ins Auge fassen, und so wird denn wohl auch der Physiker die beiden Naturen, von denen wir reden, betrachten müssen, bis Z. 27. Ferner, es ist Sache einer und derselben Wissenschaft, den Zweck und das für den Zweck Bestimmte zu betrachten. Nun ist aber die Form der Zweck der Materie, bis b 8. Endlich ist die Wissenschaft des Relativen die nämliche. Solche relative Dinge sind aber Stoff und Form, weil jener nach dieser wechselt, Z. 8 und 9.

Wir müssen aber auch noch fragen: bis wieweit mufs der Naturphilosoph die Form und das Wesen wissen, *μέχρι πόσου τὸν φυσικὸν δεῖ εἰδέναι τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἐστιν;* Z. 9 f. Die Antwort wird wohl sein müssen: nur bis zu einer gewissen Grenze, wie der Arzt die Sehne und der Schmied das Eisen nur so weit in Betracht nehmen, als es zu ihrem Zwecke gehört. So bewegt sich auch die Naturbetrachtung wohl um das, was der Form nach trennbar, immerhin aber in der Materie ist. Denn ein Mensch erzeugt einen Menschen und der Sonnenlauf. Wie sich aber das Trennbare verhält und was es ist, dies festzustellen ist Sache der ersten Wissenschaft: *ἢ ὥςπερ ἰατρὸν νεῦρον ἢ χαλκέα χαλκόν, μέχρι του. τινὸς γὰρ ἕνεκα ἕκαστον, καὶ περὶ ταῦτα ἅ ἐστι χωριστὰ μὲν εἴδει, ἐν ὕλῃ δέ. ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος. πῶς δ᾽ ἔχει τὸ χωριστὸν καὶ τί ἐστι, φιλοσοφίας τῆς πρώτης διορίσαι ἔργον*, Z. 10—15. Diese Schlufsworte des Kapitels sind anscheinend mitunter wegen ihrer Kürze nicht recht verstanden worden. Sie enthalten nach einer Auslegung einen wichtigen Aufschlufs über die menschliche Seele als die höchste und letzte der von der Physik betrachteten Formen. Denn sie ist nach dieser Auslegung gemeint

mit den Objekten, die zwar der Form nach trennbar, immerhin aber in der Materie sind. Um zu beweisen, daſs sie trotz ihrer Geistigkeit eine Form im Stoffe sei, steht der Zusatz: der Mensch erzeugt den Menschen und der Sonnenlauf. Es sind materielle Ursachen, die auch von der Sonne mitbedingten Zeugungskräfte, die das menschliche Kompositum, dessen Form die vernünftige Seele ist, hervorbringen, und so hat die Seele des Menschen eine Doppelstellung: sie ist die Form der Materie des Menschen, und sie ist gleichzeitig etwas für sich Daseinsfähiges, ein Trennbares. Darum gehört sie auch in der einen Beziehung als Objekt in die Physik, nach der andern in die Metaphysik, wie Aristoteles auch in der Schrift von der Seele, I, 1, 403 a 27 f. deutlich zu verstehen gibt: es ist Sache des Physikers, die Seele zu betrachten, entweder jede oder wenigstens die von der geschilderten Art (deren Äuſserungen nämlich den Leib mitberühren, wie die Affekte, im Gegensatz zu den Gedanken, die nach Psych. III, 4, 429 a 27 — „die vernünftige Seele, Ort der Ideen“ — in der vernünftigen Seele ihren ausschlieſslichen Sitz haben). Noch deutlicher übrigens, um dies schon vorgreifend zu bemerken, spricht sich Aristoteles über die Doppelstellung der menschlichen Seele in der Metaphysik aus: „Der Physiker betrachtet das Sein, das bewegt werden kann, und dasjenige begriffliche Wesen (*οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον* — Form), welches meistens bloſs ein nicht Trennbares ist (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὐ χωριστὴν μόνον*) . . . . Demnach hat der Physiker auch zum Teil die Seele zu betrachten, so weit sie nicht ohne die Materie ist: *καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν*, VI, 1, 1025 b 26 und 1026 a 5.“[10]

Mit dem Bisherigen ist die physikalische Betrachtung von der substantialen Form, soweit es bloſs auf die Darlegung der Lehrmeinung und nicht auf die Beweise ankömmt, so ziemlich zum Abschluſs gebracht. Stellen wir jetzt das Wesentliche im Überblick zusammen, um uns von dem wahren Sinn der Lehre zu überzeugen und die Miſsdeutungen auszuschlieſsen.

Vor allem steht fest, daſs bei Aristoteles die substantiale Form ein besonderer Teil der körperlichen Substanz ist, der den andern Wesensbestandteil, den

Stoff, erst zum wirklichen Körper, zu einem realen, existierenden Naturwesen macht. Es folgt dies erstens aus den gemeinsamen Bestimmungen über den Urstoff[11] und die Wesensform. Beide sind Wesensprincipe des Naturwesens. Phys. 1, 7. Aus ihnen ist und wurde es als ersten Ursachen und Gründen nicht per accidens, sondern der Substanz nach, *κατὰ τὴν οὐσίαν*, 190 b 19. Es folgt zweitens daraus, daſs nach Aristoteles in der Natur wirklich neue Substanzen entstehen, die vorher nicht da waren. Das substantiale Werden wird offenbar nicht bloſs von der ganzen Darstellung im 7. und 8. Kapitel der Physik gegenüber den Alten und ihren Bedenken wegen einer Entstehung aus nichts vorausgesetzt; es wird auch, wie wir noch sehen werden, in der Schrift de generatione et corruptione ausdrücklich behauptet und von dem accidentellen Werden, namentlich der *ἀλλοίωσις*, dahin unterschieden, daſs der sinnenfällige Körper nicht bleibt, und nicht bloſs in den *πάθη*, den sensibeln Qualitäten, wechselt, sondern ganz sich umwandelt, indem das sinnenfällige Substrat der Qualitäten sich nicht in seiner Identität behauptet, 1, 4, 319 b 8—18. Hieraus erhellt aber, daſs die Form Wesensbestandteil ist. Denn wäre sie ein bloſses Accidens, so müſste das Subjekt, dem sie im Wandel neu zufällt, substantial vollendet sein und bleiben. Es folgt drittens daraus, daſs der Stoff an sich nicht Substanz ist, er ist nach Phys. 1, 9 *ἐγγὺς καὶ οὐσία πως*, 192 a 6. Mithin kommt die Vollendung zur Substanz von der Form. Endlich ergibt es sich aus dem, was wir im 1. Kapitel des 2. Buches der Phys. lesen. Es wird da nicht bloſs die Meinung als irrig behandelt, wonach nur der Stoff die *φύσις* und die *οὐσία* der Körper ist, 193 a 20, und wonach bloſs die rohen elementaren Formen, wie Erde, Feuer, Luft, Wasser, die ganze Substanz, *τὴν ἅπασαν οὐσίαν*, Z. 24, der Naturdinge ausmachen, alles andere aber nichts als *πάθη*, ἕξεις und *διαθέσεις* an ihnen sind, es wird vielmehr die Form, wie z. B. von Fleisch, Knochen u. s. w. als dasjenige bezeichnet und erhärtet, was ebensosehr, ja, wohl noch mehr Natur sei als der Stoff. Es ist aber Natur das innerste und ursprünglichste Princip der Thätigkeit des Naturwesens (Definition der Natur in Phys. 2, 1). Daſs also die Form

bei Aristoteles wirklicher Wesensteil des Körpers und nicht blofs eine zu dem Wesen hinzukommende Bestimmung ist, kann nicht bezweifelt werden.

Weiterhin mufs als aristotelische Lehre gelten, dafs die substantiale Form, wie sie den Stoff zum wirklichen Körper, so auch ihn erst des Daseins fähig macht. Ohne sie hat der Stoff kein Dasein. Es folgt dies aus denselben Gründen, aus denen die Aktualität des Körpers an die Form gewiesen ist, es wird aber auch von Aristoteles später, wie wir sehen werden, in de gen. et corr. bestimmt erklärt. „Wir behaupten," heifst es da, „dafs es irgend einen Stoff der sensibeln Körper gibt, der aber nicht getrennt, sondern immer mit einem Gegensatz vorkommt (mit einer der urspünglichen sensibeln Qualitäten), aus welchem die sogenannten Elemente entstehen 2, 1. 329 a 24."

Ebendarum ist die substantiale Form Bedingung für die Entstehung des Stoffes, soweit von einer solchen nach Aristoteles Rede sein kann, d. h. von der Entstehung des geformten Stoffes. Der ungeformte Stoff entsteht nicht, weil eben Entstehen so viel heifst, als irgend eine substantiale Form erhalten. Es sei uns hier nebenher die Bemerkung gestattet, dafs hieraus mit nichten zu schliefsen ist, als habe die Materie bei unserm Philosophen ein Dasein aus sich unabhängig von dem Urgrund und dem ersten aller Wesen — *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων* —, wie die Gottheit von ihm genannt wird, Met. 12, 8. 1073 a 23. Wie könnte sie aus sich sein, da sie ja nicht für sich sein kann, sondern an die Form gewiesen ist? Wie erklärt sich aber auch die gegenseitige Hinordnung von Materie und Form ohne ein Drittes, Höheres, als Princip? Denn wenn zwei Dinge im Verhältnis stehen und keines von beiden davon die Ursache ist, so mufs es ein Drittes sein. Es möchte also eher scheinen, dafs Aristoteles die Lehre von der Unselbständigkeit des Urstoffs nur unter der stillschweigenden Voraussetzung seiner Hervorbringung durch die Gottheit aufgestellt habe.

Wie Sein und Werden, so ist auch alle Wirksamkeit des Stoffes von der substantialen Form abhängig. (Man sehe weiter unten die Bemerkung zu gen. et corr. 1, 7.) Denn die Weise der Thätigkeit folgt dem Sein. Es kann also auch im Sinne des Aristoteles nicht von einer gleichzeitigen oder genauer gesagt nebeneinander herlaufenden Thätigkeit von Leib und Seele Rede sein, wenn anders diese beiden sich wie Stoff und Form verhalten. Nur die Akte der vernünftigen Seele als solcher sind keine dem Stoffe und der Form als Einem Principe zukommenden Akte.

Die ersten und einfachsten substantialen Formen, wie wir noch später in der Schrift vom Entstehen und Vergehen II, 2 und 3 hören werden, sind die vier Elemente. Eine besondere substantiale Form und mithin ein substantiales Werden haben nicht allein die organischen Gebilde, wie Tiere und Pflanzen, sondern auch viele unorganische Körper, wie die Metalle und Gesteine. Sie entstehen nach gen. et corr. II, 7 und 8 aus den Elementen in der Weise, dafs deren Qualitäten sich in ihnen in verschiedenen Verhältnissen ausgleichen.

Zur besseren Übersicht fügen wir bei, dafs dem Anschein nach bei Aristoteles auch den unorganischen Körpern, wie den organischen, die substantiale Form nicht den kleinsten Massenteilchen oder Molekulen nach eigen ist, sondern ihnen vielmehr als einem einheitlichen Ganzen zukommt. Wenigstens scheint er dies von der accidentellen Form, den sinnlichen Qualitäten deutlich zu erklären (man vergleiche weiter unten unsere Auslegung zu gen. et corr. I, 9). Die Körper sollen als Ganzes, ohne in kleinste Teile zerrissen zu werden, ihre Qualitäten gegenseitig austauschen. Es scheint also Ähnliches auch von der substantialen Form nach Aristoteles angenommen werden zu müssen.

Was die Erkennbarkeit der substantialen Form betrifft, so kann sie als Wesensteil gleich dem Wesen selbst nur mit dem Verstande gedacht, nicht sinnlich wahrgenommen oder vorgestellt werden. Wenn, besonders in der Schrift vom Entstehen und Vergehen, die elementaren Qualitäten, Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit, als substantiale Formen aufzutreten scheinen, so kommt das eben daher, weil die Wesensform der Elemente nicht anders deutlich gemacht werden kann. Es stehen für sie die sinnlichen Qualitäten, in denen sie erscheint

und wirkt. Ebendarum wird auch, wie wir schon früher vernahmen, die Wesensform von unserm Philosophen durch die Kunstformen veranschaulicht. Denn letztere sind sinnlich wahrnehmbare Accidenzien der Substanz.

Was endlich die Ableitung des Begriffs der substantialen Form angeht, das heifst den Weg, auf dem Aristoteles sie gefunden, so hat das Bisherige nichts ergeben, was auf etwa vorhandene Voraussetzungen einer willkürlichen Begriffsspekulation zu schliefsen gestattete. Aristoteles war einfach, wie sich weiter unten deutlich zeigen wird, der Meinung, dafs auch in der toten Natur, nicht minder als in der belebten, neue Substanzen entständen, und er stützte diese Meinung auf die ganz neuen Eigenschaften des Gewordenen. Infolge dessen nahm er auch an, dafs überall mit den neuen Substanzen neue und besondere Formen entstehen. Von einer allgemeinen abstrakten Form, an der die Wesen der gleichen Art teilnehmen sollten, wufste er nichts. „Bei jedem einzelnen,“ heifst es Met. 12, 5. 1071 a 28, „ist etwas anderes deine Materie, dein Bewegendes, deine Form, und die meine. Dem allgemeinen Begriffe nach aber sind sie dasselbe.“

Dieses ist also im wesentlichen die Lehre unseres Philosophen von der substantialen Form. Sehen wir nunmehr, auf welche Beweisgründe er sie stützt! Wir finden dieselben vornehmlich in den beiden Büchern vom Entstehen und Vergehen, zu denen wir uns jetzt wenden.

2. Abschnitt. Die aristotelischen Beweisgründe für die substantiale Form. Ihre Unzulänglichkeit in Bezug auf die unorganischen Wesen.

Im ersten Buch der Physik hat Aristoteles die Naturwesen ihrem ruhenden Sein nach betrachtet. In den Büchern vom Entstehen und Vergehen kommen sie, wie schon der Titel anzeigt, insofern in Betracht, als sie werden. Die Ausdrücke Entstehung und Untergang, *γένεσις καὶ φθορά*, bezeichnen ein substantiales Werden und Vergehen, und dieses ist auch das eigentliche Thema der genannten Schrift. Das Werden der natürlichen Substanzen wird darin behandelt nach seinem Begriffe,

seinem Unterschied von andern Veränderungen in der Natur, seiner Thatsächlichkeit, seinem Umfang, endlich nach seinen kosmischen Ursachen. Dieses Thema ist vor allen andern darnach geartet, um eine eigene Beweisführung für die Seinselemente oder Wesensprincipe der Natur herbeizuführen. Denn auf dem Wege des Werdens werden diese Principe gefunden. Aus dem substantialen Wandel der Naturwesen erschliefst man ihre substantiale Zusammensetzung. Obwohl nun für den Beweis des Werdens in der vorliegenden Schrift hauptsächlich nur die fünf ersten Kapitel des zweiten Buches, namentlich der Anfang des fünften Kapitels, in Betracht kommen, so enthält sie doch noch vieles andere, was für das bessere Verständnis unserer ganzen Untersuchung nicht wohl zu entbehren ist. Wir wollen sie darum von Anfang durchgehen, um aus den einzelnen Kapiteln das Nötige auszuheben.

Die erste Untersuchung in der vorliegenden Schrift bezieht sich darauf, ob und in wiefern ein Unterschied obwaltet zwischen Entstehen, *γένεσις*, und qualitativer Veränderung, *ἀλλοίωσις*. Die Meinungen der Alten hierüber gingen auseinander. Die einen, wie schon in der Physik erwähnt, hielten beides für eins, weil sie alles auf eine Urmaterie zurückführten, die nur accidentellem Wandel unterliege. Die andern nahmen einen Unterschied an, weil sie eine Mehrheit ursprünglich verschiedener Körper behaupteten und das Werden und Vergehen aus Verbindung und Trennung dieser Körper erklärten. Wie sie freilich bei ihren Voraussetzungen diesen Unterschied rechtfertigen könnten, ist nicht ersichtlich. Ihr System läfst keinen Raum für die eigentliche Veränderung, die in dem Wechsel der Qualitäten einer Substanz besteht. Denn die entgegengesetzten Qualitäten sind z. B. bei Empedokles das Charakteristische der vier Elemente, so dafs die letzteren selbst in einander übergehen müfsten, was doch nach ihm nicht der Fall sein soll, 1. B. 1. K.

Indessen wie wurde nun das Werden von jenen Früheren gedeutet, die in ihm einen besonderen und unterschiedenen Naturvorgang anerkannten? Hier tritt uns vor anderen Demokrit mit einer bemerkenswerten Conception entgegen. Er setzt als

Grundbestandteile aller Dinge Atome, d. h. unteilbare, der Zahl und Art nach unbegrenzt viele Körper; durch die Verbindung und Trennung derselben soll nach ihm die Entstehung und der Untergang der für die Sinne wahrnehmbaren Körper bedingt sein, während ihre wechselnde Ordnung und Stellung die qualitativen Veränderungen bewirkt, Anf. d. 2. Kap. bis 316 a 14. Die Existenz der Atome suchte er in folgender Weise zu erhärten. Wenn der Körper nicht ins unendliche teilbar ist, so mufs er aus nicht mehr teilbaren Körpern als letzten Bestandteilen zusammengesetzt sein. Nun kann man eine wirklich endlose Teilbarkeit nicht annehmen. Denn sonst müfste man sich die Teilung auch wirklich vollzogen denken können, ohne dafs etwas Unmögliches die Folge wäre; eine solche sich ergebende Unmöglichkeit wäre aber die, dafs der Körper schliefslich sich aus nichts zusammensetzte. Denn etwas Wirkliches dürfen die letzten Bestandteile nicht sein, kein Körper, keine Gröfse, weil sie ja sonst nach der Annahme der Gegner noch teilbar sein müfsten. Es wird aber vorausgesetzt, dafs die Teilung bis zu Ende durchgeführt ist. Es könnten also nur Punkte sein. Aus diesen kann der sinnlich wahrnehmbare Körper aber auch offenbar nicht bestehen. Denn da sie sich berühren, müfsten sie in eins zusammenfallen, und so hätten wir als Ganzes keinen Körper, sondern einen Punkt, bis b 18. Aber diese Beweisführung täuscht durch den Doppelsinn der unendlichen Teilbarkeit. Dieselbe will bezüglich des sensibeln Körpers nicht besagen, dafs man an ihm aktuell unendlich viele Teilungs- oder Verbindungspunkte angeben könne, sie bedeutet nur eine potenziell endlose Teilbarkeit, eine Teilbarkeit nämlich, die nach jeder wirklichen Teilung noch fortbesteht. So kann man auch die Linie endlos immer weiter teilen, aber nicht so, dafs die Teilung jemals wirklich vollzogen sein könnte. Es müfste ja sonst ein Punkt unmittelbar auf den andern folgen, da sie überall geteilt wäre. Denn der Punkt ist nichts anderes als die Stelle, wo die Teile sich scheiden oder berühren. Wenn diese Punkte aber unmittelbar auf einander folgten, fielen sie in einen Punkt zusammen und so zuletzt auch das ganze Ausgedehnte, bis 317 a 12. Es ist also des Demokrit Beweis

für die Existenz der Atome mifslungen. Es mufs aber wegen anderer, hier nicht näher zu erörternder Unmöglichkeiten auch angenommen werden, dafs überhaupt aus keiner Verbindung von Unteilbarem ein Körper entsteht, noch durch Auflösung in solches vergeht. Wohl kann sich etwas in Kleines und immer Kleineres auflösen, wie auch aus Kleinerem sich zusammensichten. Indessen das substantiale Werden folgt anderen Gesetzen, es gibt sich dadurch kund, dafs etwas ganz, wie es ist, ohne Zuwachs neuer oder Preisgabe alter Bestandteile in ein anderes sich wandelt: *ἔστι γὰρ γένεσις ἁπλῆ καὶ φθορὰ οὐ συγκρίσει καὶ διακρίσει, ἀλλ' ὅταν μεταβάλλῃ ἐκ τοῦδε εἰς τόδε ὅλον,* 20 ff. Die Alten meinten irrigerweise, hierin das Wesen der qualitativen Veränderung sehen zu müssen, aber diese ist vielmehr da vorhanden, wo ein Wechsel in den Zuständlichkeiten oder Accidenzien geschieht. Von ihr unterscheidet sich das Entstehen und Vergehen dadurch, dafs es einen Wandel nach Materie und Form (einen Übergang der Materie zu einer andern Form) bedeutet: *ἐν τῷ ὑποκειμένῳ τὸ μέν ἐστι κατὰ τὸν λόγον, τὸ δὲ κατὰ τὴν ὕλην. ὅταν μὲν οὖν ἐν τούτοις ᾖ ἡ μεταβολή, γένεσις ἔσται ἢ φθορά, ὅταν δ' ἐν τοῖς πάθεσι καὶ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλοίωσις,* 23 ff.

Wir suchen nun unsererseits darüber klar zu werden, ob es ein schlechthinniges (substantiales) Werden gibt, oder immer nur ein Werden aus etwas zu etwas (ein accidentelles), wie wenn etwas aus Krankem gesund oder aus Kleinem grofs wird und umgekehrt (Anf. des 3. K.). Schon früher (Physik 1, 8) wurde der Schwierigkeit gedacht, die dem Begriff des schlechthinnigen Werdens anhaftet. Es setzt voraus, dafs das Werdende als noch nicht Seiendes gewissermafsen aus Nichtseiendem wird. Ja, wir können sagen, was werde, werde schlechthin aus Nichtseiendem, insofern das substantiale Werden eben Werden schlechthin, das accidentelle aber Werden in einer gewissen Beziehung ist, und wiederum insofern das, was noch nicht Substanz ist, als schlechthin Nichtseiendes, das dagegen, was blofs nach einer nebensächlichen Bestimmung noch nicht ist, als einigermafsen nicht seiend bezeichnet werden kann. Es wurde auch schon damals auf die Lösung dieser Schwierigkeit mit der Unterscheidung des möglichen

und des wirklichen Seins hingewiesen: es liegt dem Werden ein Etwas zu Grunde, das der Möglichkeit nach ist, der Wirklichkeit nach nicht ist und so beides heifsen kann, Seiendes und Nichtseiendes, bis 317 b 18. Indessen bleibt bei alle dem noch eine befremdliche Aporie zu lösen. Die Substanz soll vor ihrer Entstehung wie auch nach ihrem Untergange nur der Möglichkeit nach sein. Wie verhalten sich nun bei diesen beiden Prozessen des Entstehens und Vergehens die Accidenzien? Die werdende Substanz z. B., die selbst noch nicht wirklich ist, hat sie solche Accidenzien wirklich oder nicht? Wenn sie solche nicht hat, wenn sie also Gröfse, Beschaffenheit, Ort alles nur der Möglichkeit nach hat, so wird sie einmal zu einem getrennt für sich Bestehenden, ohne doch irgend welche Bestimmtheit zu haben; sodann aber kämen wir auch auf das hinaus, wovor die ältesten Philosophen sich stets am meisten fürchteten, zu einem Werden aus nichts zuvor Vorhandenem. Wenn aber dem Werdenden zwar nicht zukommt, wirkliche Substanz zu sein, wohl aber wirkliche Accidenzien zu haben, so müfsten die Eigenschaften getrennt von den Wesenheiten bestehen können, *πότερον οὖν ὑπάρξει τι τούτῳ* (sc. der Substanz in Möglichkeit) *τῶν ἄλλων ἐντελεχείᾳ; λέγω δ' οἷον ἆρ' ἔσται ποσὸν ἢ ποῦ τὸ δυνάμει μόνον τόδε καὶ ὄν, ἁπλῶς δὲ μὴ τόδε μηδ' ὄν; εἰ γὰρ μηδὲν ἀλλὰ πάντα δυνάμει, χωριστόν τε συμβαίνει τὸ μὴ οὕτως ὄν, καὶ ἔτι ὃ μάλιστα φοβούμενοι διετέλεσαν οἱ πρῶτοι φιλοσοφήσαντες, τὸ ἐκ μηδενὸς γίνεσθαι προϋπάρχοντος. εἰ δὲ τὸ μὲν εἶναι τόδε τι ἢ οὐσίαν οὐχ ὑπάρξει, τῶν δ' ἄλλων τι τῶν εἰρημένων, ἔσται, καθάπερ εἴπομεν, χωριστὰ τὰ πάθη τῶν οὐσιῶν*, bis Zeile 33. Die Antwort, die Aristoteles dem Sinne nach auf dieses Bedenken gibt, ist folgende. Die werdende Substanz ist darum nicht von allen Accidenzien getrennt zu denken, weil sie auch nicht von jeder substantialen Form getrennt ist. Immer nämlich geht das Werden von einem Wirklichen aus. Die werdende Substanz hat zwar noch nicht jene Wesensform, der sie zustrebt, wohl aber war sie ihrem stofflichen Teile, ihrem Substrate nach schon vorher unter einer Form und so Teil einer wirklichen Substanz. Die Lösung liegt also darin, dafs die Materie nie ohne irgend eine Form ist, dafs sie die

neue nur unter Aufgabe der alten annimmt. Das Entstehen einer Substanz ist immer der Untergang einer andern und umgekehrt. Darum hört auch das Werden in der Natur niemals auf. Durch den unaufhörlichen Untergang der einzelnen Gebilde geschieht dem Universum kein Abbruch, weil immer Neues an die Stelle tritt, bis 318 a 27.

Dafs trotzdem nicht jedes Werden im einzelnen Falle ebensowohl ein Untergehen genannt wird, und umgekehrt, kömmt von der Verschiedenheit der Formen, die das Endziel des jedesmaligen Vorganges bilden. Ist die Form eine vollkommnere, wie es z. B. nach Parmenides das Feuer ist, das er sogar im Gegensatz zur Erde das Seiende nennt, so heifst der Vorgang einfachhin Entstehung, mit Rücksicht aber auf die Erde, durch deren Verwandlung und Zerstörung das Feuer entsteht, heifst er beziehungsweise Untergang. Umgekehrt wenn das Ziel der Veränderung die Erde ist, so heifst sie Untergang schlechthin, Entstehung nur beziehungsweise. Übrigens gibt es noch eine zweite Deutung des Unterschiedes, die von der Parmenideischen Auffassung absieht; es entscheidet nämlich die Beschaffenheit des differenzierten Stoffes, der am Ende der Entwicklung liegt, ob dieselbe ein Werden zu nennen sei. Bedeuten die Differenzen mehr ein Positives, *τόδε τι* (wie z. B. beim Lebendigen), so gilt der Stoff mehr als Substanz, so dafs der Vorgang Werden heifst. Bedeuten sie mehr die Beraubung, so gilt der Stoff als Nichtseiendes und der Vorgang als Zerstörung (wie beim Sterben und Verwesen), bis b 33. Mit der gedachten Unterscheidung zwischen schlechthinnigem und relativem Werden ist eine andere nicht zu verwechseln, die auf dem Gegensatz der werdenden Substanz und der werdenden Inhärenzien beruht. Diese letztere Unterscheidung greift z. B. Platz, wenn wir sagen, was erzeugt wird, *τὸ φυόμενον*, werde, was dagegen lerne, werde nicht schlechthin, sondern werde verständig. Immer aber, auch wo neue Eigenschaften auftreten, wird dann von einem Werden geredet, wenn das Neue in der Reihe des Positiven und Vollkommenen, nicht des Entgegengesetzten steht. (Man vergleiche Met. 12, 7. 1072 a 30 u. 35.) So bei den Wesenheiten, wenn etwa Feuer, nicht wenn Erde entstanden ist, bei den Accidenzien,

etwa den Qualitäten, wenn einer verständig, nicht wenn er unverständig geworden ist, b. 319 a 17. Es bleibt hier noch eine besondere Frage bezüglich der Materie zu beantworten. Jenes Nichtseiende, woraus das Werdende wird, kann nicht, um mit Parmenides zu reden, Erde und Schweres im Gegensatz zu Feuer und Leichtem sein. Vielmehr ist offenbar auch die Erde ein Seiendes. Es mufs die Materie sein, die der Erde wie dem Feuer zu Grunde liegt. Nun erhebt sich aber die Frage, ob dieses Nichtseiende, die Materie, für alle Elemente dieselbe ist, oder bei jedem eine andere. Wenn letzteres, wie können da die Elemente ineinander übergehen? Es mufs also wohl das erstere angenommen werden. Die Materie ist überall dieselbe; dem Begriffe nach aber ist sie insofern jedesmal eine andere, als der Begriff des Stoffes für die eine Bildung ein anderer ist als derjenige des Stoffes für eine andere, *καὶ ἆρά γε ἑτέρα ἑκατέρου* (scil. des Feuers und der Erde) *ἡ ὕλη, ἢ οὐκ ἂν γίνοιτο ἐξ ἀλλήλων οὐδ᾽ ἐξ ἐναντίων; τούτοις γὰρ ὑπάρχει τἀναντία, πυρί, γῇ, ὕδατι, ἀέρι. ἢ ἔστι μὲν ὡς ἡ αὐτή, ἔστι δ᾽ ὡς ἡ ἑτέρα. ὃ μὲν γάρ ποτε ὂν ὑπόκειται τὸ αὐτό, τὸ δ᾽ εἶναι οὐ τὸ αὐτό*, a 33—b 4, Schlufs des 3. K. (Man vergleiche Phys. 4, 9, 217 a 21 ff. „Wir aber sagen auf Grund der [im 1. Buch] vorausgeschickten Darlegungen, dafs die Materie der Gegensätze Eine sei . . . und dafs die Materie zwar [von denselben] nicht trennbar, ihrem Sein [Begriffe] nach aber [von ihnen] verschieden, und dafs sie der Zahl nach eine sei, mag sie auch das eine Mal etwa unter dieser, das andre Mal unter jener Farbe, oder bald als Warmes, bald als Kaltes vorkommen. Es ist aber auch offenbar bei einem grofsen und bei einem kleinen Körper die Materie dieselbe. Denn wenn aus Wasser Luft wurde, so ist eine und dieselbe Materie nicht etwa durch Zuwachs ein Anderes geworden, sondern was sie dem Vermögen nach war, wurde sie der Wirklichkeit nach, und wiederum ebenso Wasser aus Luft; das eine Mal zu Grofsem aus Kleinem, das andre Mal zu Kleinem aus Grofsem.“ — Nur im Vorübergehen bemerken wir, um die Tragweite der hylomorphischen Theorie zu veranschaulichen, wie Aristoteles durch die Begriffe von möglichem und wirklichem Sein den leeren Raum oder Zwischenraum für die

Bewegung entbehrlich macht. Eine und dieselbe Materie tritt unter verschiedenen Dimensionen auf, als Wasser unter kleineren, als Luft unter gröfseren. Eine Leere entsteht da nur per accidens und vorübergehend.)

Mit der Thatsächlichkeit des schlechthinnigen Werdens, die im Bisherigen sichergestellt ward, ist der Unterschied dieses Vorganges von der qualitativen Veränderung als ein realer und objektiver mitgegeben. Es erübrigt indessen, die Art des Unterschiedes in eine eigene Formel zu fassen. „Qualitative Veränderung findet da statt, wo beim Beharren desselben sensibeln Subjektes ein Wandel in dessen Eigenschaften, *πάθη*, sich vollzieht, sei es nun, dafs die genannten Eigenschaften einander entgegengesetzt sind oder zwischen den Gegensätzen in der Mitte liegen, wie wenn z. B. derselbe Körper bald gesund bald krank, oder dasselbe Erz bald rund bald eckig ist. Wenn dagegen das Ganze sich wandelt, so dafs das betreffende sensible Subjekt nicht das nämliche bleibt, sondern der Vorgang der Art ist, wie z. B. aus dem ganzen Samen Blut, oder aus Wasser Luft, oder aus der Luft ohne Rückstand Wasser wird — in dem Falle haben wir den Prozefs des Werdens oder des Vergehens für das Andere, und dieser Vorgang ist ganz besonders da vorhanden, wo der Wandel in der Richtung vom Unwahrnehmbaren ins Wahrnehmbare — sei es blofs fürs Getast, sei es für alle Sinne, — sich vollzieht, z. B. wenn das Wasser wird oder durch Umwandlung in Luft vergeht, denn die Luft ist nahezu ein Nichtwahrnehmbares,“ K. 4, 319 b 10—21. Aristoteles erklärt diese Begriffsbestimmungen noch näher durch die Bemerkung, wenn eine Eigenschaft im Wandel der Substanz sich behaupte, so sei das ein ganz anderer Fall, wie wenn die Substanz beim Wechsel der Accidenzien sich erhalte. Wenn z. B. bei der Verwandlung der Luft in Wasser die Eigentümlichkeit der Durchsichtigkeit und der Kälte in letzterem sich wiederfinde, so dürfe man darum nicht das Wasser für eine Bestimmung des Durchsichtigen und Kalten halten. Es sei umgekehrt, und der Fall gehöre in die Klasse der substantialen Wandlungen, bis Z. 31. Zum Schlufs des Kapitels stehen noch folgende Bestimmungen: „geht die Veränderung (*μεταβολή*) in der Quantität vor, so ist

sie Wachstum und Abnahme, wenn im Raume, örtliche Bewegung (*φορά*), wenn in den Zuständlichkeiten und der Qualität (*κατὰ πάθος καὶ τὸ ποιόν*), qualitative Veränderung, wenn endlich nichts beharrt, wovon das Andere eine Zuständlichkeit oder überhaupt ein Accidens ist, so ist sie Werden, beziehungsweise Vergehen. Es ist aber die Materie vornehmlich und eigentlich jenes Subjekt, welches als aufnehmendes Princip des Werdens und Vergehens steht, in gewisser Weise aber auch jenes, welches den anderen Veränderungen zu Grunde liegt. Denn alle Subjekte sind aufnehmendes Princip gewisser Gegensätze," b. 320 a 5.

Das 5. Kapitel handelt von dem Wachstum, *αὔξησις*, und bestimmt eingehend und scharf die unterscheidenden Merkmale dieses nur dem Lebendigen eigenen Vorganges. Die erste Hälfte des Kapitels, wo das Wachstum in seinem Unterschied vom Werden und von der qualitativen Veränderung gekennzeichnet wird, können wir hier übergehen. Von 321 a 1 an werden die Bedingungen des Wachstums für sich dargelegt. Dasselbe kommt in der Art zu stande, dafs gleichmäfsig jeder Teil des Wachsenden zunimmt, und zwar durch die Aufnahme fremden Stoffes. Hier entsteht sofort die Schwierigkeit, wie dies geschehen könne, ohne dafs zwei Körper an einem Orte zugleich sind, Z. 7. Man sage nicht, eine Hinzufügung fremden Stoffes sei nicht nötig; der Körper könne wachsen wie etwa das Wasser, wenn es sich in Luft verwandelt und dabei an Masse gewinnt. Denn es ist dies kein Wachstum, vielmehr Entstehen eines Neuen auf Kosten des Alten. Das Wachstum erheischt das Beharren des Wachsenden in seiner Identität. Wie kann also eine Zunahme sein, wie kann das eine im andern Aufnahme finden, ohne dafs die Undurchdringlichkeit der Körper zu kurz kommt? bis Z. 29. Man sage auch nicht, das Kompositum aus Nahrung und Genährtem wachse, wie etwa bei der Mischung des Wassers zum Weine. Nein, es wächst das Genährte, in ihm ist die Zunahme wie im Veränderten die Veränderung, wie sie auch durch seine wirkende Kraft zu stande kommt, und wüchse auch einmal eine Speise gegen früher, wie wenn sie im Organismus zu Dunst wird, so verlor sie doch dabei ihr eigentümliches Sein, und das bewegende

Princip des Prozesses lag nicht in ihr, bis b Z. 10. Die Lösung der Schwierigkeit wird also in der Weise zu geben sein, dafs man bezüglich der Teile des Wachsenden ihre materielle und ihre formelle Seite unterscheidet. Dafs jeder und jeder Teil des Körpers, der Teil als Stoffliches gefafst, zunehme, ist unmöglich (er hat ja für sich keine Form, und darum fehlt hier die Voraussetzung des Wachstums, das Beharren des Wachsenden in seiner Identität), man mufs vielmehr hier die Teile ihrer Form nach nehmen, was bei den ungleichartigen Teilen leichter verständlich ist; an der Hand z. B. wächst jeder Teil, d. h. jeder Finger und wieder jedes Glied, es wächst aber nicht jedes Stoffpartikelchen, bis Z. 34 — Im folgenden gibt Aristoteles noch weitere Bestimmungen über das Wachstum. Die Nahrung wird durch Korruption, durch Einbufse ihres bisherigen Seins, zu Fleisch. Nur vollzieht sich dieser Prozefs an ihr nicht wie an einem für sich Bestehenden. Denn sonst hätten wir substantiales Entstehen, kein Wachstum. Vielmehr wird sie Fleisch als Teil des Genährten und durch dessen vegetative Kraft, wie das Holz in Feuer gelegt Feuer wird, bis 322 a 16. Zum Schlufs steht noch eine beachtenswerte Erklärung, durch die auch die Schwierigkeit wegen der Undurchdringlichkeit ihre weitere Erledigung findet: eine und dieselbe Form des Wachsenden behauptet sich beim Wandel und bei der Zunahme der Materie. „Diese Form aber (des Fleisches) ist ohne den Stoff, gleichsam eine immaterielle Potenz im Stoff. Wächst ihr aber irgend ein Stoff zu, so wird, da derselbe der Potenz nach stofflos ist, auch der Potenz nach das Quantitative hat, auf diese Weise ein gröfseres Stoffloses, *τοῦτο δὲ τὸ εἶδος ἄνευ ὕλης, οἷον ἄϋλος δύναμίς τις ἐν ὕλῃ ἐστίν. ἐὰν δέ τις προσίῃ ὕλη, οὖσα δυνάμει ἄϋλος, ἔχουσα καὶ τὸ ποσὸν δυνάμει, οὗτοι ἔσονται μείζους ἄϋλοι.* Ist sie aber zu dieser Funktion nicht mehr im stande, sondern geht es vielmehr, wie wenn Wasser den Wein, dem es immer von neuem beigemischt wird, zuletzt wässerig und zu Wasser macht, dann gerät die Quantität in Abnahme, die Form aber bleibt," 322 a 28 ff. Sinn: die Form der Pflanzen und Tiere hat insofern eine gewisse Immaterialität, als sie, wenn auch immer an irgend einen, so doch nicht an einen bestimmten Stoff gebunden ist. Sie hat vielmehr die Kraft,

als Form eines Stoffes sich zu behaupten, der durch den Assimilationsprozefs beständig wechselt, ja auch zunimmt, so dafs dieselbe Kraft in letzterem Falle auf eine gröfsere Quantität sich ausdehnt. Ist aber die Höhe der Entwickelung überschritten, so kann sie sich nur noch unter fortwährender stofflicher Abnahme behaupten, wie wenn Wein durch Beimischung von Wasser zuletzt die Kraft verliert, die Zugabe sozusagen zu assimilieren.

Nachdem die Erörterung sich bisher mit den abstrakten Begriffen des Werdens, Wandels und Wachstums beschäftigt hat, ohne sie auf die einzelnen Naturwesen anzuwenden, wird vom 6. Kapitel an die Untersuchung vom Ursprung der Elemente vorbereitet. Aber auch hier fordert die Deutlichkeit und die gute Ordnung die vorgängige Erklärung einer Reihe von Begriffen. Da nach den Vorstellungen der früheren Naturphilosophen das Werden durch Zusammensichtung und Auseinandersichtung zu stande kommen soll, was auf den Begriff der Mischung und Entmischung hinausläuft, da ferner kein natürliches Werden ohne Thätigkeit und Leiden, d. h. ohne aktive Einwirkung und deren Aufnahme, möglich ist, so haben wir die Begriffe des natürlichen Einwirkens und Erleidens, *ποιεῖν καὶ πάσχειν*, und der Mischung, *μῖξις*, zu definieren. Da aber wiederum weder eine wechselseitige Einwirkung der Naturwesen noch eine Mischung ohne Berührung, *ἁφή*, möglich ist, so ist vor allem der letztgenannte Begriff zu untersuchen. Dies geschieht noch im 6. Kapitel. Unser Zweck gestattet uns nicht, näher hierauf einzugehen. Im 7., 8. und 9. Kapitel sodann wird vom Wirken und Leiden gehandelt. Dasselbe setzt voraus, dafs die in den Verkehr der Aktivität und Passivität gestellten Dinge derselben Gattung, wie z. B. Körper, Geschmack, Farbe, angehören, der Art nach aber verschieden sind, und besteht darin, dafs das Einwirkende sich das Leidende verähnlicht oder zu etwas von dem macht, was es selber schon ist. Dabei ist das Thätige Ursache nach Weise dessen, woher der Anfang der Bewegung ist, der Stoff als Stoff dagegen ist das Leidende. Hiermit ist gesagt, dafs die Form Princip der Thätigkeit, der Stoff Princip des Leidens ist (K. 7). Was die Frage nach der inneren Möglichkeit oder den physikalischen Voraussetzungen jenes Vorganges des

Wirkens und Leidens betrifft, so stellt sich wieder die Erklärung des Demokrit als ein ernster Versuch dar, sowohl den Thatsachen gerecht zu werden, als auch dieselben aus einem einheitlichen Gesichtspunkte und auf physikalischem Wege zu deuten. Dafs er unteilbare Körper oder Atome als letzte Bestandteile der Naturwesen annimmt, wissen wir bereits (vgl. K. 2). Die aus ihnen zusammengesetzten Körper haben ihm zufolge Poren, und ebenso gibt es zwischen ihnen ein Leeres, und demgemäfs wird das Wirken und Leiden dadurch ermöglicht, dafs die Atome des einwirkenden Körpers, oder besser gesagt: der einwirkenden Masse, sich durch das Leere hindurch bewegen, in die Poren des leidenden Körpers eindringen und dessen Atome berühren. Aristoteles ist indessen mit dieser Auffassung, auch abgesehen von der vorausgesetzten Existenz von Atomen, nicht einverstanden.

Um die volle Bedeutung des hier auftretenden Principienstreites zu verstehen, müssen wir einige anderweitige Erklärungen unseres Philosophen heranziehen. Aristoteles nimmt für die verschiedenen Grundstoffe oder Elemente eine ursprüngliche Verschiedenheit der Qualitäten an. Demokrit dagegen neigt in Annäherung an die moderne Atomistik dahin, die Atome ihrer inneren Beschaffenheit nach als gleichartig zu setzen. Im allgemeinen legt er den Atomen keine andere Verschiedenheit bei als die der Gestalt. Was für Gestalten die einzelnen Atome haben sollen, darüber wird eine Aussprache vermifst (de coelo 3, 4 303 a 10—16). Nur dies vernehmen wir, dafs die Feueratome kugelförmig sind. Wasser-, Luft- und Erdatome sollten sich durch die Gröfse unterscheiden. (ibid.) Die Schwere ist ihm zufolge keine unterscheidende Eigenschaft bestimmter Körper, sie kommt allen Stoffen ohne Unterschied zu, nur in verschiedenem Grade. Bei den zusammengesetzten Körpern rührt der Überschufs der Schwere bei gleicher Masse auch von der geringeren Menge der leeren Zwischenräume zwischen den Atomen her (ibid. 4, 2, init. et 308 b 30 ff.). Bei Aristoteles ist die ursprüngliche qualitative Verschiedenheit der Stoffe eine feststehende Voraussetzung. Die letzten wirklich existierenden Grundstoffe sind nach ihm die vier Elemente, und diese weisen von Haus aus besondere Qualitäten auf: Wärme, Kälte, Leichtigkeit, Schwere, Trockenheit,

Feuchtigkeit u. s. w. Allein die Stoffe sind ihm zufolge nicht blofs qualitativ verschieden, sondern auch einer qualitativen Veränderung fähig. In vielen Fällen ist dieselbe freilich nach seiner Meinung mit substantialer Umwandlung verbunden: die Erde, die an sich schwer ist und nach unten strebt, wird bei der Verwandlung in Feuer leicht, so dafs sie als solches nach oben strebt. Aber auch ohne Wandlung teilt das Feuer dem Wasser die Wärme mit, so dafs letzteres aus einem potentiell Warmen ein aktuell Warmes wird, und gerade hierein setzt Aristoteles die eigentümliche Natur des Wirkens und Leidens im engeren Sinne (gen. et corr. 1, 6, 323 a 19 f.). Die demokritische Auffassung bildet auch hierzu den vollen Gegensatz. Von einer qualitativen Veränderung des einen Stoffes durch den anderen kann bei Demokrit schon um deswillen keine Rede sein, weil die Stoffe von sich aus keine Qualitäten haben, die sie austauschen könnten. Er führt darum alle Veränderung auf Bewegungsvorgänge, auf Druck und Stofs zurück. Die wärmende Kraft z. B. soll dem Feuer infolge davon zukommen, dafs die kugelförmigen Atome vermöge ihrer Gestalt gleichsam aus lauter verschwindend kleinen scharfen und schneidenden Ecken bestehen (de coelo 3, 8, 306 b 32 ff.). Ebenso beruht die Farbe auf Wendung der Fläche (gen. et corr. 1, 2, 316 a 1: *χροιὰν οὔ φησιν εἶναι· τροπῇ γὰρ χρωματίζεσθαι*). — Nach diesen Erläuterungen geben wir die Kritik, die Aristoteles an unserem Orte gegen Demokrit übt, wieder. Er zeiht ihn u. and. folgender Widersprüche. Einerseits kann nach des Demokrit Voraussetzungen kein Atom eine Einwirkung erleiden oder ausüben. Es fehlen ihm ja die Poren, und es fehlen ihm die Qualitäten der Kälte, der Härte u. s. w., 8. K. 325 b 33. Anderseits müfste nach denselben Voraussetzungen trotzdem eine wechselseitige Einwirkung stattfinden. Die Atome müfsten bestimmte unterschiedene Qualitäten haben, die sie bei gegenseitiger Annäherung austauschten. Sind die kugelförmigen warm, so müssen umgekehrt solche von anderer Gestalt kalt sein. Sind die Atome warm und kalt, so müssen sie folgerichtig auch noch andere Qualitäten haben, wie Schwere und Leichtigkeit, Härte und Weichheit. Sagt doch Demokrit selbst, dafs das eine Atom relativ schwerer ist als das andere.

Warum also nicht auch das eine wärmer als das andere? Ist aber dieser Gradunterschied nicht eine hinreichende Grundlage gegenseitigen Austausches? bis 326 a 12. Ferner, die Atome werden nicht blofs eine Gestalt, sondern notwendig auch bestimmte Qualitäten haben. Unterscheiden sie sich nun auch nur nach einer Qualität, wie z. B. Wärme und Kälte, so haben sie nicht mehr dieselbe gemeinsame Natur; haben sie mehrere Eigenschaften, so steitet das mit ihrer Einfachheit, und so stofsen wir überall auf Widersprüche, bis Z. 20. Auch ist es willkürlich, dafs die Atome ganz und gar unteilbar sein sollen, andere Körper aber nicht. Der Unterschied der Gröfse könnte doch nur ein geringeres Mafs von Teilbarkeit in dem kleineren zur Folge haben, Z. 24 ff. Welches ist ferner das bewegende Princip der Atome? Ein anderes? Dann sind sie des Leidens fähig. Sie selbst? Dann müfsten sie zwei Teile haben, von denen einer bewegt, der andere bewegt wird, b. 2 ff. Endlich ist zu sagen, dafs die Annahme von Poren überflüssig ist, denn warum sollen sich die Körper nicht auch ohne dieselben berühren können oder teilbar sein? Schlufs des 8. K.

Im 9. Kapitel entwickelt Aristoteles seine eigene Meinung vom Wirken und Leiden, laufe es nun auf eine Veränderung der Eigenschaften oder auch der Substanz (Erzeugen und Entstehen) hinaus. „Wenn, so läfst er sich vernehmen, das eine der Potenz, das andere der Wirklichkeit nach ein der und Derartiges ist, so ist es nicht dazu veranlagt, teils zu leiden teils nicht, vielmehr leidet es allseitig, *πάντῃ*, so weit es eben die betreffende Potenzialität hat,“ Z. 31. Er will sagen: das Leiden geht nicht blofs so weit, als die Teilbarkeit des Körpers gehen soll, wie wenn es nichts als Trennung und Verbindung der unveränderlichen Atome wäre, es betrifft vielmehr den ganzen Körper ohne Teilung. Nachdem er bemerkt hat, dafs zum Leiden zwei Objekte gehören und dafs sich dieselben entweder unmittelbar oder durch ein Medium berühren müssen, fährt er fort: „wenn man aber meint, dafs die Objekte teils leiden teils nicht, so mufs man erst erklären, was das heifsen soll. Ist die Gröfse nicht allseitig teilbar, gibt es vielmehr unteilbare Körper (nach Demokrit) oder Flächen (nach Plato), dann mag sie wohl nicht

allseitig leidend sein, es gäbe dann aber auch keinerlei Stetiges. Ist es aber nicht wahr und alles Körperliche teilbar, so macht es gar keinen Unterschied, ob der Körper zwar geteilt ist, aber in (innerem) Kontakt bleibt, oder ob er blofs teilbar ist. Kann er nämlich, wie einige behaupten (vielleicht Plato und Xenokrates), nach den Punkten, *κατὰ τὰς ἁφάς,* auseinander gesichtet werden, so wird er, wenn er auch noch nicht geteilt ist, geteilt sein. Denn es mufs möglich sein, dafs er geteilt sei, weil sich da nichts Unmögliches ergibt, 326 a 6 ff.“ Sinn: der behauptete Atomenkontakt ist undenkbar. Er würde eine Berührung von Punkten bedeuten, da die Atome, wenn man sie ernst nimmt, ohne alle Ausdehnung sein müssen. „Überhaupt, heifst es weiter, ist diese Weise des Vorgangs unter Zerreifsung der Körper unstatthaft. Diese Auffassung hebt die qualitative Veränderung auf. Wir sehen aber, dafs derselbe Körper in seiner Stetigkeit bald flüssig bald erstarrt ist, ohne dies durch Teilung oder Verbindung, oder durch Wendung und Berührung erlitten zu haben, wie Demokrit behauptet. Denn ohne Umstellung und ohne Veränderung der Natur ward er aus Flüssigem Starres. Auch sind nun die harten und erstarrten, ihren Massen nach unteilbaren (Stoffteilchen) nicht vorhanden. Vielmehr ist alles in derselben Weise jetzt flüssig, und jetzt hart und erstarrt“, Z. 14 ff. Man bemerke hier, wie Aristoteles sich den Hergang bei der qualitativen Veränderung vorstellt. Die sinnliche Substanz nimmt für ihn in ihrer Totalität, als stetige Einheit, neue Eigenschaften an. Man wird sich dies nach der Analogie des substantialen Werdens zu denken haben, bei dem der ganze Stoff unter irgend eine Form tritt, nur mit dem Unterschied, dafs in letzterem Falle eine substantiale, in ersterem eine accidentale Form von dem Stoff angenommen wird. Unser Philosoph will von einer Einwirkung, die die einzelnen Wasserteilchen je für sich erführen, nichts wissen; er redet hiervon wie von einer sinnlosen Zerreifsung und Spaltung der Körper. Er glaubt aber auch für seine Auffassnng den Augenschein anrufen zu dürfen. Das Wasser erstarrt zu Eis, ohne dafs irgend eine Trennung oder Verschiebung der Teile stattgefunden hat. Ob er hiermit auch ein solches Leiden für widerlegt ansieht, das jedes Wasserteilchen

an seiner Stelle erführe, ist nicht so ohne weiteres ersichtlich. Auffallend ist die Äufserung: harte Atome könne es in den erstarrten Körpern nicht geben, weil die ganze Masse gleichmäfsig bald flüssig bald hart sei. Sein Gedanke scheint dieser zu sein: gäbe es wirklich harte Atome, so müfste das Eis sie haben — oder auch die Metalle, die umgekehrt wie das Wasser aus Hartem Flüssiges werden. — Bei der behaupteten Unveränderlichkeit der Atome ist dann aber nicht abzusehen, wie nicht wenigstens ein Teil des Eises hart bleiben sollte. — Im Verfolg des Textes erhebt Aristoteles gegen die Atomistik noch ein weiteres Bedenken in zwar kurzen, aber sehr beachtenswerten Worten. „Es könnte auch kein Wachstum noch Abnahme sein. Denn es würde nicht jeder Teil sich vergröfsert haben, wenn anders das Wachstum Hinzufügung, *πρόςθεσις,* sein und nicht das Ganze eine Veränderung dadurch erfahren haben soll, dafs etwas entweder beigemischt oder in sich verändert wurde“, Z. 22 ff. Aristoteles spricht hier seine Überzeugung aus, dafs die mechanische Naturerklärung den Erscheinungen des organischen Wachstums nicht gerecht wird. Dasselbe erfordert, dafs jeder Teil des Organismus gleichmäfsig zunehme infolge einer das Ganze umfassenden Veränderung in der Gröfse. Schon dies vermag die blofs mechanische Hinzufügung neuer Bestandteile nicht zu bewerkstelligen. Dafs überdies eine Umwandlung oder Assimilation dieser Bestandteile erforderlich ist, die ebenfalls von der atomistischen Physik nicht zugestanden werden kann, wird im Text nur angedeutet. Das Kapitel schliefst mit den Worten: „Dafs es nun ein Erzeugen und Wirken sowie ein Werden und Leiden unter wechselseitigem Einflusse gibt, und in welcher Weise es möglich ist, desgleichen, welche Weise einige behaupten, die aber nicht möglich ist, sei dieser Mafsen dargethan.“

Im zehnten Kapitel, dem letzten des 1. Buches, wird von der Mischung gehandelt. Diese Erörterung ist darum wichtig, weil die Mischung mit jener Verbindung der Stoffe oder der Elemente gleichbedeutend ist, aus welcher nach Aristoteles alle andern, nicht elementarischen Körper, die er darum auch weiter unten gemischte Körper nennt, entstehen. Im Eingang des Kapitels wird dialektisch die Schwierigkeit erhoben, wie überhaupt

eine Mischung sein könne. Finde in ihr keine Veränderung der Stoffe statt, wären dieselben vielmehr auch in der Verbindung noch da, so seien dieselben jetzt so wenig gemischt wie vorher; gehe einer der Stoffe unter, so bleibe der andere, wir hätten also keine Vereinigung sich gleichmäfsig verhaltender Stoffe; gingen beide unter, so bleibe nichts übrig, 327 a 35 ff. Aristoteles antwortet mit der Unterscheidung des wirklichen und des möglichen Seins. Die Mischungsstoffe bleiben nicht in Wirklichkeit, weil ein Anderes, aus ihnen gemeinsam Hervorgegangenes, an ihre Stelle trat. Sie sind aber auch nicht ganz zu Grunde gegangen, sie bleiben der Möglichkeit nach; es können die Elemente, wie die Erfahrung zeigt, durch Rückbildung wieder aus der Mischung sich ausscheiden. Es begegnet uns also hier neuerdings die Lehre von dem substantialen Wandel der Körper. „Da die Dinge teils der Möglichkeit teils der Wirklichkeit nach sind, so können die gemischten Stoffe in gewisser Weise sein und nicht sein, indem der Wirklichkeit nach das aus ihnen Gewordene ein Anderes ist, der Möglichkeit nach aber beide noch sind, was sie vor der Mischung waren, und sie brauchen nicht (ganz) verloren gegangen zu sein, wie die obige Aporie einwarf. Wie der Augenschein lehrt, treten ja die gemischten Stoffe einerseits aus früher Getrenntem zusammen und können anderseits aufs neue getrennt werden. Sie beharren also weder der Wirklichkeit nach wie der Körper und das Weifse, noch gehen sie unter, eins so wenig als beide; denn ihr Vermögen, *δύναμις*, bleibt erhalten,“ bis b. 31. Es folgen noch eine Reihe näherer Bestimmungen, dafs z. B. die Mischung keine blofse Scheinmischung ist, als ob z. B. die kleinsten Teilchen der gemischten Stoffe sich, ohne ihre Eigentümlichkeit aufzugeben, neben einander lagerten. Der gemischte Stoff ist vielmehr in allen seinen Teilen gleichartig, bis 328 a 17; dafs die Stoffe sich der Quantität oder doch den Kräften nach einigermafsen das Gleichgewicht halten müssen, da sonst der eine vom andern absorbiert würde, Z. 23 ff.; dafs sie leicht die Form ihrer Behälter annehmen müssen, *εὐόριστα* müssen sie sein, wozu wiederum erforderlich ist, dafs sie leicht kleingeteilt werden können, wie die Flüssigkeiten, 35 ff. Zum Schlusse heifst es b Z. 17: „Diese (nach

ihren besonderen Erfordernissen beschriebenen zur Mischung tauglichen Körper) unterliegen weder der Nötigung, in der Mischung unterzugehen (wie etwa die Elemente, die sich am meisten entgegengesetzt sind), noch auch der Nötigung, noch schlechthin dieselben zu bleiben (etwa schlechthin Wasser oder Luft zu bleiben, wie vorher), noch braucht ihre Mischung eine blofse mechanische Zusammenfügung oder eine blofse Mischung fürs Auge zu sein; vielmehr ist zur Mischung tauglich, was bei leichter Annahme der Form der Behälter aktiv und passiv ist und sich mit einem eben solchen mischen läfst — denn etwas ist mit Bezug auf ein anderes Gleichnamiges zur Mischung geeignet —, Mischung aber ist die Vereinigung der Mischungselemente unter deren gleichzeitiger Veränderung, *ἡ δὲ μῖξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις.*“ Wir bemerken hier, dafs über den Ausdruck *ἀλλοιωθέντων* viel gestritten worden ist. Eigentlich heifst *ἀλλοιοῦσθαι* blofs qualitativ verändert werden. Das ist aber hier nicht gemeint, sondern es handelt sich um eine eigentliche Umwandlung, die freilich nicht in dem Wechsel, sondern in der Mischung und Ausgleichung der Elementarqualitäten (worüber weiter unten II, 2) ihr Ziel hat. Uns scheint, Aristoteles hat diesen, und nicht etwa den Ausdruck *μεταβαλόντων*, darum gewählt, weil letzteres den Gedanken an einen Übergang in ein anderes der vier Elemente nahegelegt hätte. Denn diese sind die Mischungsbestandteile, wie wir noch weiter unten werden belehrt werden 2, 8. In der Mischung aber werden die Elemente nicht in einander umgewandelt, sondern jedes behält im allgemeinen seinen eigentümlichen Typus, nur dafs derselbe mit demjenigen des andern Elementes sich in wechselnden Verhältnissen ausgleicht. Wasser und Erde z. B. behalten in der Mischung ihren allgemeinen elementaren Charakter, aber sie temperieren gegenseitig ihre Qualitäten, Feuchtigkeit und Trockenheit, wobei bald die eine bald die andere überwiegt und dementsprechend auch der gemischte Körper je und je ein anderer wird.

Es folgt das zweite Buch der vorliegenden Schrift, handelnd von der Entstehung der Elemente und der gemischten Körper. Wir werden hier einen Einblick in den unvollkommenen Stand der alten Physik thun, deren irrige Voraussetzungen von unserm

Philosophen geteilt und vielfach zur Stütze der Lehre vom Urstoff und der Wesensform verwandt werden. Es treten uns da die vier Elemente als die letzten wirklich existierenden Grundstoffe, es treten uns die Qualitäten des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trockenen als die Merkmale und gleichsam die unzertrennlichen Gefährten der Elemente entgegen. Wir vernehmen, dafs alle nicht elementarischen Körper aus allen Elementen zusammengesetzt sind, dafs die Erde zu ihren Bestandteilen gehören mufs, weil diese ihr eigentümlicher Ort ist und deshalb ihrem Wesen nicht fremd sein kann, das Wasser, weil ohne dasselbe weder eine vollkommene Mischung möglich ist, noch die festen Körper zusammenhalten u. s. w. Wir dürfen wegen solcher Vorstellungen nicht gering von unserm Philosophen denken. Wir dürfen nicht vergessen, dafs ihm von den Beobachtungen und Methoden, welche uns in so unermefslichem Umfange zu Gebote stehen, kaum die dürftigsten Anfänge vorlagen.[12] Indessen haben wir die Pflicht, zuzusehen, ob nicht diese Irrtümer auch seine Spekulation auf Abwege brachten. Wir werden also sofort, nachdem wie seine Auffassung der thatsächlichen Vorgänge im folgenden kurz werden vernommen haben, daran die Untersuchung anschliefsen, inwieweit das Irrige jener Auffassung uns auch seine Theorie von Materie und Form verdächtig mache.

Bei allen Natursubstanzen, so heifst es im ersten Kapitel, findet sich Entstehung und Untergang nicht ohne die vier Elemente,[13] oder vielmehr, wie der Text hat, nicht ohne die sensibeln Körper, d. h. antonomastisch jene Körper, in denen uns die ursprünglichen sensibeln Qualitäten entgegentreten 328 a 32. Die Materie, die *ὑποκειμένη ὕλη* dieser Körper fafsten manche als ein Mittleres zwischen ihnen, das selbsverständlich als Körper und für sich Bestehendes (*σῶμά τε καὶ χωριστόν* 35, *ὕλη σωματικὴ καὶ χωριστή* 329 a 9) gedacht wurde. Allein ein solcher Körper ist undenkbar, so weit man ihn als etwas aufser und neben den Elementen Existierendes fafst. Denn, sinnenfällig wie er ist, mufs er entweder leicht oder schwer, kalt oder warm, mufs also Element sein, wenn vielleicht auch mit herabgesetzten Qualitäten 329 a 13. „Wir unsererseits behaupten das Dasein

einer Materie der Elemente, die nicht getrennt, sondern immer mit einem Gegensatz behaftet ist, Z. 24.“ „Obwohl die Urmaterie, *ὕλη ἡ πρώτη*, cf. lin. 23, aber nicht ohne den Gegensatz vorkommt, so ist sie doch gleichmäfsig Substrat für beide Glieder des Gegensatzes, Z. 29,“ da letztere sich nicht selber gegenseitig Substrat sein können. „Demnach ist an erster Stelle Princip (der Elemente) dasjenige, was der Möglichkeit nach ein sensibler (elementarer) Körper ist, *τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητόν*, an zweiter die Gegensätze (oder die Formen als deren Grund), wie Wärme und Kälte, an dritter sodann Feuer, Wasser und dergl., denn diese verwandeln sich in einander 32 ff.“ — Wir sehen, wie Aristoteles auch hier bei der Ableitung der Elemente den Urstoff neuerdings als etwas beschreibt, was nur dem Vermögen nach ein Körper ist, an sich aber nicht einmal die ursprünglichsten Qualitäten besizt, wenn es auch in Wirklichkeit nie ohne dieselben vorkommt. — Zum Beschlufs des Kapitels erklärt unser Autor, im folgenden untersuchen zu wollen, welche und wie viele die Principe seien, die das Element zum Körper machen. Er will nämlich die ursprünglichsten sinnenfälligen Qualitäten angeben, die im unmittelbaren Gefolge der substantialen Form auftreten.

Es müssen die Qualitäten, welche dem Körper die erste Form und Gestaltung geben und somit wirklich ein formales Princip begründen — *εἴδη καὶ ἀρχὰς ποιοῦσιν*, sagt der Text 329 b 9 —, erstens Tastqualitäten sein, weil das Getast, wenn auch nicht der vollkommenste unter allen Sinnen, so doch derjenige ist, der ihnen allen zu Grunde liegt. Unter den Tastqualitäten hinwieder sind die ersten diejenigen, von welchen alle andern sich ableiten und die sich selbst auch nicht von einander ableiten. Als solche stellen sich der aufmerksamen Betrachtung diese vier dar: Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit (K. 2). Da nun 4 Qualitäten an sich zu 6 Paaren verknüpft werden können, in unserem Falle aber 2 Kombinationen, nämlich Warm und Kalt und Feucht und Trocken, unmöglich sind, so bleiben 4 mögliche Kombinationen: Warm und Trocken, Warm und Feucht, Kalt und Feucht, und Kalt und Trocken. Diese sind nun thatsächlich die Qualitätsmischungen, die den einfachen

Körpern entsprechen, die erste dem Feuer, die zweite der Luft — denn die Luft ist eine Art Dampf, der warm ist, weshalb er auch aufsteigt —, die dritte dem Wasser, die vierte der Erde. So sehen wir den Inhalt der Erfahrung auch spekulativ begründet. Von diesen 4 einfachen Körpern vergieren 2 nach der Grenze, 2 nach der Mitte der Welt (nach oben und unten), in der ersten Richtung wieder am meisten das Feuer, in der zweiten die Erde. Qualitativ ist der gröfste Gegensatz zwischen dem Feuer und dem Wasser, und zwischen der Luft und der Erde. Soll man sagen, welche einzelne Qualität in jedem Element vorherrscht, so ist die Erde mehr trocken als kalt, das Wasser mehr kalt als feucht, die Luft mehr feucht als warm, das Feuer mehr warm als trocken, K. 3.

Es wurde schon im allgemeinen gesagt, dafs die Elemente auseinander entstehen, da immer der gemeinsame Bildungsstoff mit den elementaren Qualitäten behaftet, folglich selbst Element ist. Dasselbe bezeugt die Erfahrung. Wir sehen die Körper sich qualitativ verändern, und zwar auch in den Tastqualitäten, auf diese Veränderung in der Qualität folgt aber die in der Substanz. Fügen wir jetzt hinzu, dafs die Elemente ausnahmslos je eins aus dem andern entstehen, wenn auch die Umwandlung nicht immer gleich leicht und schnell vor sich geht. Am schwersten ist der Umsatz zwischen denen, die am weitesten auseinanderstehen, wie Feuer und Wasser; denn diese stehen in doppeltem Gegensatz, als Warmes und Kaltes und als Trockenes und Feuchtes. Hier ist also eine doppelte Arbeit zu leisten. Wenn z. B. aus Wasser Feuer wird, so mufs die Wärme des Feuers die Kälte des Wassers und ebenso seine Trockenheit dessen Feuchtigkeit überwinden, bis 331 b 11. Es kommt auch vor, dafs 2 Elemente in ein drittes übergehen, und das geschieht dann, wenn 2 in keiner Qualität übereinstimmende Elemente, wie Wasser und Feuer, blofs je eine Qualität an einander verlieren. Verliert z. B. das Wasser seine Kälte, das Feuer seine Trockenheit, so entsteht aus der Verbindung der übrig bleibenden Qualitäten, Feuchtigkeit und Wärme, Luft, bis Z. 24. Ein Beispiel eines solchen Prozesses liefert uns der Augenschein in der Entstehung des Feuers. Die Flamme, in der die Natur des

Feuers am meisten hervortritt, ist nichts anders als brennender Rauch. Der Rauch aber besteht aus Luft und Erde, Schl. d. 4. K.

Betrachten wir jetzt nochmals das gemeinsame Substrat, das allem Wandel der Elemente zu Grunde liegt! Dasselbe kann kein wirklich existierender Körper sein, z. B. Wasser oder Luft und dergleichen. Bei dieser Annahme müfsten nämlich alle Dinge entweder der Art nach eins oder zwei oder ein Mehreres sein, je nachdem man einen oder mehrere wirkliche Körper als allgemeinen Grundstoff aufstellte. Dafs nun alles specifisch eines und dasselbe sei, wie Luft oder Wasser oder Feuer oder Erde, ist unmöglich. Denn der Wandel geht nicht in das Gleichartige, sondern in das Entgegengesetzte. Beharrte der Grundkörper also im Wandel, z. B. als Luft, so hätten wir blofse qualitative Veränderung, kein Werden. Man darf aber auch nicht denken, als könnten die Dinge zweierlei zugleich sein, etwa Wasser oder Luft und dergleichen. Nehmen wir, um das einzusehen, z. B. einen Gegensatz (der Wesensqualitäten), der auf der einen Seite durch das Feuer vertreten ist, etwa den Gegensatz von Warm und Kalt, wo die Wärme sich im Feuer verkörpert. Nun kann doch sicher das Feuer keine warme Luft sein; denn wir hätten da zu gleicher Zeit eine qualitative Veränderung und hätten sie nicht (das eine hätten wir, weil die beiden Qualitäten der Luft eigen sein sollen, das andere, weil das specifisch Warme und das specifisch Kalte nicht derselbe Körper sein können). Ebenso müfste aber auch, wenn wir annehmen, es würde wieder aus dem Feuer Luft, dies durch Umschlag der Wärme in ihr Gegenteil geschehen. Demnach müfste diese entgegengesetzte Qualität der Luft zukommen, mithin dieselbe etwas Kaltes sein. Und demnach ist es unmöglich, dafs das Feuer warme Luft sei. Denn eines und dasselbe müfste gleichzeitig warm und kalt sein (warm als Feuer und kalt als Luft). Es mufs also ein anderes beides in einem und eine andere die gemeinsame Materie sein (nämlich der von allen Qualitäten entblöfste Urstoff). Derselbe Grund gilt aber für alle Elemente, so dafs keins von ihnen der gemeinsame Bildungsstoff für alles ist, bis 332 a 20. Ebenso kann keinem Mittleren zwischen den Elementen diese Stellung eingeräumt werden. Denn die Elemente, wie Feuer und

Luft, entständen dann aus ihm in der Weise, dafs sich ihm der entsprechende Gegensatz der Qualität zugesellte. Die Beraubung ist aber der andere Gegensatz (ein Positives), und so wäre denn jenes als Mittleres Gedachte nicht für sich allein, kein Unbestimmtes und, wie einige wollten, draufsen um die geformte und gestaltete Welt Gelagertes, sondern es wäre eben eines der Elemente oder nichts, bis Z. 26.

So weit Aristoteles über die Entstehung der Elemente aus dem Urstoff. Wir wollen bereits an dieser Stelle unsere oben angekündigte Kritik folgen lassen. Denn was weiter über die Entstehung der gemischten Körper aus den Elementen erörtert wird, enthält keine neuen Beweise, und es möchte sich die Kritik am besten in unmittelbarem Anschlusse an die aristotelische Argumentation bewerkstelligen lassen.

Aristoteles setzt, wie wir sehen, in dem Beweise für den Urstoff zweierlei voraus. Erstens, die vier Elemente sind einfache Körper. Zweitens, sie sind wesentlich und nicht blofs qualitativ, oder sagen wir accidentell, von einander unterschieden. Diese zweite Voraussetzung hängt mit der ersten zusammen. Hätte er die Elemente für zusammengesetzte Stoffe angesehen, so hätte er sich vielleicht eher dazu verstanden, ihre besondere Beschaffenheit auf ihre verschiedene Zusammensetzung zurückzuführen, indem jeder Komponent das Seinige zum Gesamtcharakter des Elementes beigetragen haben konnte. Nun aber, wo sie ihm für einfache Stoffe gelten, lag es nahe, sie für wesentlich verschiedene Substanzen zu halten. Ist doch z. B. die Seins- und Wirkungsweise des Feuers so ganz anders als die des Wassers und läfst die Verschiedenheit der Erscheinung auf die des Wesens schliefsen. Da nun Aristoteles weiterhin es für eine sichere Thatsache der Erfahrung hielt, dafs die Elemente sich in einander verwandeln, so folgerte er hieraus, und zwar vom Standpunkte der beiden vorgenannten Prämissen durchaus mit Recht, dafs es in der körperlichen Wesenheit einen doppelten Komponenten geben müsse, etwas im Wandel der Wesenheit Beharrendes und ihm zu Grunde Liegendes, die Materie, und die wechselnde wesenhafte Gestaltung selbst, die Geartetheit, *εἶδος*, oder die Form, *μορφή*.

Vor unserer fortgeschrittenen Naturerkenntnis erscheinen

nun die aristotelischen Voraussetzungen als vollständig irrig. Die alten Elemente sind keine einfachen Körper. Vielmehr sind Wasser und Erde zusammengesetzte Stoffe, die Luft ein Gemenge, das Feuer eine zusammengesetzte Erscheinung. Die Entstehung der Elemente geschieht so, dafs ihre stofflichen Bestandteile sich aus andern Körpern ausscheiden und mit einander verbinden. Das Wasser z. B. ist eine Verbindung von zwei Raumteilen Wasserstoff und einem Raumteil Sauerstoff. Wir können diese Bestandteile, wie sie vorher getrennt waren, so auch neuerdings auseinanderbringen, wo sie dann beide luftförmig werden, wie sie vorher waren. So stehen wir denn heute vor einem ganz andern Bilde der Naturvorgänge, als jenes war, welches der alten Physik vorschwebte, und es fragt sich, ob demzufolge der aristotelische Satz von der substantialen Wandlung und Zusammensetzung der Körper aller früheren Stützen beraubt oder auch positiv widerlegt sei. Nehmen wir, um hierüber soweit möglich ein Urteil zu gewinnen, noch etwas genauer die Gründe vor, auf welche sich die aristotelische Anschauung stützte, beziehungsweise auf welche sie auch jetzt etwa noch gestützt werden könnte. Dabei bleiben die Gründe einstweilen aufser acht, welche dem organischen Gebiete, sei es kraft der Analogie, sei es kraft notwendigen Zusammenhanges, entnommen werden könnten.

Wir wissen heutzutage, dafs die Elemente aus verschiedenartigen Stoffen entstehen. Aristoteles glaubte, sie entständen durch Umwandlung eines Elementes in ein anderes. Aber trotzdem könnte es einen Augenblick scheinen, als würde er auch auf der Grundlage der heutigen Auffassung seine Theorie aufrecht erhalten. Er lehrt nämlich neben der Entstehung eines Elementes aus nur einem andern auch eine solche durch Verwandlung zweier Elemente in ein drittes, wie wir es z. B. bezüglich des Feuers hörten. Es sollte aus Luft und Erde entspringen, gen. et corr. II. 4. Freilich erklärte er den Vorgang ganz anders als die heutige Naturwissenschaft. Er behauptete, dafs die Bestandteile ihr Sein durch Verlust einer wesentlichen Qualität einbüfsten, indem sie sich bis auf den Urstoff auflösten und nun auf der Grundlage desselben ein neues Sein erlangten, zu dessen wesentlicher Form jeder der Verbindungsstoffe je eine

Qualität hergebe. So verliert bei Entstehung des Feuers die Luft ihre Feuchtigkeit, die Erde ihre Kälte. Dagegen gestaltet die Wärme der einen und die Trockenheit der andern den beiden zu Grunde liegenden Stoff zu Feuer. Wir werden, wenn wir uns auf den Boden der ganzen aristotelischen Anschauung stellen und die Sache so im Zusammenhang des Systems betrachten, nicht ohne weiteres die Unmöglichkeit dieser Auslegung behaupten können. Indessen darf man hier einen Umstand nicht übersehen, der wieder der Sache ein anderes Aussehen gibt. Die Erklärung der Entstehungsweise eines Elementes aus zwei Stoffen ist bei Aristoteles jener der Entstehung aus einem Stoffe nur nachgebildet. Denn, wie schon oben angedeutet, hätte an sich eine Entstehung aus mehr als einem Komponenten wohl eher jene Erklärung nahegelegt, nach welcher die Bestandteile ihre Eigenschaften ohne substantialen Wandel austauschen. Weil Aristoteles aber es für eine sichere Thatsache ansah, dafs ein einfacher Körper sich aus einem andern solchen Körper, wie z. B. die Luft aus dem Wasser, bilde, so glaubte er den wesenhaften Wandel und somit die wesenhafte Zusammensetzung aus der Erfahrung erwiesen, und so konnte es ihm nicht verwehrt sein, von dieser einmal gesicherten Grundlage aus jenen andern Prozefs zu erklären, der nur dieses Besondere an sich zu haben schien, dafs der Wandel sich an zwei Substanzen zugleich vollzog. Da nun jene Voraussetzung der Entstehung eines Körpers aus einem einfachen Stoffe falsch ist, so müssen wir freilich anerkennen, dafs hier eine bedeutende Stütze der aristotelischen Theorie in Wegfall kommt.

Ein weiteres Postulat dieser Theorie ist die Verschiedenheit des Neugewordenen und dessen, woraus es geworden. Das Element der Luft entsteht nach Aristoteles aus dem des Wassers. Dieses ist kalt, jenes warm. Wenn nun dieser Grund auch um deswillen an Tragkraft verliert, weil wir in beiden Elementen nicht dieselbe Stoffverbindung haben, so möchte man doch noch immerhin zweifeln, ob so manche Veränderungen der Stoffe, die auch die Chemie anerkennt, ohne gleichzeitigen Wandel im Wesen erklärt werden können. Die Luft ist ein Gemenge, das Wasser dagegen eine chemische Verbindung. Nun versteht

man aber unter einer solchen Verbindung eben die Entstehung eines neuen Körpers mit neuen Eigenschaften. Und so sehen wir denn auch, wie das Wasser z. B. flüssig ist, während seine Komponenten, Wasserstoff und Sauerstoff, beide luftförmig sind.

Indessen auch diese Erwägung stellt sich bei näherem Hinblick mindestens als unsicher heraus. Zunächst wird ihr viel Gewicht durch die Thatsache entzogen, dafs die Elemente eines zusammengesetzten Stoffes wieder aus ihrer Verbindung gelöst werden können und dann ganz so sind, wie sie vor der Verbindung waren. Daraus scheint zu folgen, dafs sie auch in der Verbindung ihr eigentümliches Sein behalten. Man könnte freilich hierauf sagen, es sei noch immer nicht dargethan, dafs die Stoffe nicht in der Verbindung und kraft der Verbindung sich umwandelten. Was sie vor und nach ihr seien, entscheide noch nicht darüber, was sie in ihr seien. Gerade die Verbindung als eine Leistung der Naturkraft könne recht wohl die Stoffe aus ihrem bisherigen Sein herausheben und in ein anderes einpflanzen, in welchem sie so lange erhalten würden, als die Verbindung selbst bestehe. Löse letztere sich auf, so fielen die Stoffe von selbst wieder in ihr früheres Sein zurück. Wir erwidern hierauf für jetzt nur vorläufig, dafs diese Erklärung wohl in dem Falle statthaft sein könnte, wenn ein höheres als ein rein stoffliches Princip nachgewiesen ist, welches die Stoffe zur Einheit bindet und sie hernach wieder entläfst. Dieses Princip mufs aber mit besonderen Gründen nachgewiesen sein, und wir werden sehen, dafs ein solcher Nachweis beim Lebensprincip wirklich geführt werden kann. Aber so lange dieser Beweis nicht erbracht ist, entspricht es der gesunden Vernunft, da keinen Wandel anzunehmen, wo das vorgeblich Gewandelte aus dem Prozesse unverändert hervorgeht. Es müfste ja sonst ein doppelter Wandel angenommen werden, einer in das Sein der Zusammensetzung, und dann wieder eine Rückwandlung aus ihm heraus ins ursprüngliche Sein. Man darf aber die Vorgänge nicht ohne Not häufen; je einfacher die Erklärung, desto annehmbarer. Indessen werden wir hierauf noch einmal zurückkommen. Sehen wir jetzt, ob die neuen Eigenschaften des Verbindungsstoffes wirklich so sehr von denen der

ursprünglichen Stoffe verschieden sind, dafs sie den Schlufs auf einen stattgefundenen Wandel der letzteren rechtfertigen.

Ein Urteil über stattgehabten Stoffwandel kann überhaupt nur dann mit Sicherheit gefällt werden, wenn feststeht, welche Stoffe an sich ihrer Art und Wesenheit nach verschieden sind. Wenn es sichere Merkmale einer wesentlichen Differenz der Stoffe gibt, dann erst läfst sich die Frage erörtern, ob eine bestimmte Verbindung, gegen ihre Bestandteile gehalten, sich als ganz neuer Körper darstellt. Nun möchte darüber wohl kein Streit sein können, dafs die Elementardifferenzen des Aristoteles als Merkmale und Konstitutive besonderer Wesenheiten nicht anerkannt werden können. Wärme und Kälte sind überhaupt keine Eigenschaften, die bestimmte Körper von sich aus haben. Das warme Element, das Feuer, existiert als Körper gar nicht. Es gerät aber auch das Eisen, das nach Aristoteles doch wohl wesentlich Erde, also kalt ist, in Gluthitze. Auch einfache Stoffe müfste Aristoteles als solche gelten lassen, die gleichzeitig specifisch kalt und warm sind. Der luftförmige Wasserstoff, der in der Sprache des Aristoteles als Luft zu bezeichnen wäre, kann auch tropfbarflüssig, also zu Wasser, gemacht werden. Es soll aber das Wasser das vorzüglich kalte Element sein, während die Luft warm ist. Dafs Aristoteles das Wasser als das kalte Element bezeichnete, hat in der Erfahrung wenig für sich, und wenn man dazu nimmt, dafs er es noch mehr als Kaltes denn als Feuchtes einführt, so bekommt man den Eindruck, dafs die Thatsachen sich hier ein wenig nach der Systematik fügen mufsten. Das Merkmal der Feuchtigkeit mufste der Luft verbleiben, wenn sie bei der Verteilung der Qualitäten nicht ganz leer ausgehen sollte. Ebensowenig wie Warm und Kalt, möchten die Qualitäten des Feuchten und Trockenen als Wesensdifferenzen bestehen können. Sie fallen mit dem Differenzenpaar Flüssig und Fest, wo nicht ganz, so doch nahe zusammen, wenigstens gilt das von der einen Seite des Gegensatzes, Feucht oder Nafs und Flüssig. Trocken umfafst wohl gemeinsam Luftförmig und Fest, da es dem Feuer und der Erde beigelegt wird, und so haben wir denn den Gegensatz der drei Aggregatzustände. Nun aber wissen wir heutzutage erstens, dafs dieselben Körper in allen drei Zuständen vorkommen, zweitens dafs der verschiedene Aggregatzustand von der wechselnden Kraft herrührt, womit sich die Stoffteilchen gegenseitig mechanisch anziehen, sonst aber von ihrer Beschaffenheit unabhängig ist. — Es können also die vier Elementarqualitäten für die Beurteilung specifischer Differenz der Stoffe keine Grundlage sein.

Übrigens haben die genannten Qualitäten auch noch aus einem andern Grunde heute keine Bedeutung mehr. Mit der alten Physik führte Aristoteles jegliche Entstehung der Körper auf die vier Elemente zurück. Alle gemischten, d. h. nicht elementaren Körper sind, wie er uns gleich weiter unten belehren wird, aus allen vier Elementen zusammengesetzt. Da war es nun unausweichlich, dafs jedem Elemente besondere Eigenschaften beigelegt wurden, durch welche es sich, wie getrennt, so auch in der Verbindung kennzeichnete, und auf welche sich die Eigentümlichkeiten jener Körper zurückführten, in denen das betreffende Element als Hauptbestandteil auftrat. Jene Elementareigenschaften galten zwar in der Verbindung als einigermafsen modifiziert und ausgeglichen, aber sie waren und blieben doch der Grundton, der in allen Verbindungen des jeweiligen Elementes durchklang. Wir nun wissen heutzutage, dafs nicht vier, sondern sechzig und einige einfache Stoffe oder Körper von verschiedener Beschaffenheit die Elemente der Körper sind. Freilich wird ungefähr die Hälfte derselben in der Natur höchst selten angetroffen, aber immerhin bleibt noch eine bedeutende Zahl, die für die Bildung der Naturkörper, namentlich im Bereich des Anorganischen, in Betracht kommen. Bei dieser grofsen Zahl ursprünglich verschiedener körperlichen Bestandteile entfällt die Notwendigkeit von Grunddifferenzen von selbst. An ihre Stelle treten die Eigentümlichkeiten der von der Chemie gefundenen Elemente.

Die Vielheit und Verschiedenheit der Elemente entzieht nun aber auch dem von Aristoteles angenommenen Wandel der Stoffe wieder einen grofsen Teil der tragenden Unterlage. Bei Annahme von nur vier Elementen legte sich der substantiale Wandel der Körper einigermafsen der denkenden Naturbetrachtung nahe. Wenn z. B. alle Metalle aus Erde und als zweitem Komponenten, wie P l a t o und A r i s t o t e l e s wegen ihrer Schmelzbarkeit

annahmen, aus Wasser bestanden, wie mochte da wohl ihre Verschiedenheit anders erklärt werden, als durch eine wesentliche Umwandlung, der die zeugenden Stoffe bei ihrer Hervorbringung unterlagen? Man denke z. B. an die Verschiedenheit von Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Blei u. s. w. Nach der heutigen Chemie sind alle diese Metalle ursprüngliche Stoffe, Elemente, die sich in keine verschiedenartigen Bestandteile auflösen lassen.[14]

Es bliebe jetzt noch die Frage übrig, ob nicht immerhin die neuere Naturwissenschaft noch Erscheinungen kenne, die auf einen Wandel der Stoffe hindeuten. Wir können zu dieser Frage, so wichtig sie an sich ist, hier nur einige Bemerkungen machen. Wir möchten uns nicht der Gefahr aussetzen, wegen mangelnder Fachkenntnisse Unzutreffendes zu sagen. Neuere Gelehrte, wie Kleutgen und Pesch, bejahen die Frage, behaupten also, dafs die neueren Forschungsergebnisse der alten Theorie günstig seien. Was sie aber zur Begründung dessen sagen, sind nur einige Andeutungen. „Die Thatsache, so läfst der ehrwürdige Verfasser der „Philosophie der Vorzeit" sich vernehmen, auf welche man jene Lehre (von der Umwandlung der Stoffe) stützte, ist durch die Chemie nur mehr und mehr ans Licht gekommen. Dieselbe besteht darin, dafs die Stoffe, aus welchen die Körper sich zusammensetzen, wie unter sich, so auch jeder von dem Körper, den sie vereinigt bilden, ganz und gar verschieden sind. Es genügt an das bekannte Beispiel der Schwefelsäure, die aus der Mischung des Schwefels und des Sauerstoffes entsteht, zu erinnern,"[15] und der Verfassser der „Welträtsel" schreibt: „Die neuere Chemie macht uns mit Prozessen bekannt, in welchen alles darauf hinweist, dafs die Elemente nebst ihren Qualitäten in neue Gesetzesbande geformt, also als Material neuen substantialen Formen unterworfen werden. Kochsalz hat ebenso seine eigene typische Natur wie Chlor; und Wasser ebenso wie Sauerstoff. Der chemisch zusammengesetzte Stoff ist nicht ein loses Gemenge, welches nach beliebigen Proportionen hergestellt, verschoben, auf jede noch so geringe Veranlassung hin aufgelöst werden kann; nein, er will sich in seinem ihm natürlichen Zustande bewahren, bildet den Ausgangspunkt einer neuen Gesetzlichkeit; er ist eine neue Natur, eine neue Substanz, eine neue Form ist

hinzugetreten, welche früher nicht da war, eine Form, welche über nicht mehr und nicht andere Qualitäten disponiert, als welche früher in den Elementen waren, und welche deshalb ganz wohl unter konspirierender Wirksamkeit der Elemente ins Dasein treten konnte. Dieses Beweismoment tangiert zunächst nur die chemisch zusammengesetzten Stoffe, indem es darthut, dafs das gesetzliche Princip, wodurch Wasser Wasser ist, sachlich von Wasserstoff und Sauerstoff verschieden ist. Würde es einmal gelingen, Sauerstoff in Wasserstoff, oder sonst Elemente in einander überzuführen, so hätten wir auch einen direkten Beweis für den wirklichen Unterschied zwischen den Elementarformen und dem Urstoff. So lange aber eine derartige Überleitung nicht nachgewiesen werden kann, bleibt hier eine Lücke, die allerdings durch Analogieschlufs hinreichend gedeckt ist."[16]

So die genannten Autoren. Die Beweiskraft der angezogenen Thatsachen aus der Chemie wird von Kleutgen noch weiterhin dadurch ins Licht gesetzt, dafs er erwägt, wie die neuen und verschiedenen Kräfte, als etwas im Körper selbst innerlich Gründendes, eine Verschiedenheit des Seins und Wesens für den zusammengesetzten Körper darthun. Denn was das Wesen sei, das offenbare es in seiner Bethätigung.[17] Wir möchten unsern Standpunkt kurz mit folgendem aussprechen.

Es ist gewifs, um hiermit anzufangen, nicht zu beanstanden, dafs wir bei unserer menschlichen Erkenntnisweise das Wesen der Dinge aus ihrer Erscheinung, ihren Eigenschaften und Wirkungsweisen, erheben müssen. Aber die Anwendung dieses Grundsatzes auf die Natur unterliegt vielen Schwierigkeiten. Insbesondere in unserer Frage sehen wir uns mit dem Begriffe Wesenheit vor ein dunkles Gebiet gestellt. Um welches Dinges Wesenheit handelt es sich denn? Sicher ist, und wird auch von Kleutgen selbst unbedenklich eingeräumt,[18] dafs der Körper im unorganischen Bereich als Wesenheit nicht seiner Masse, sondern den Molekülen nach in Betracht kommt. Es gibt nur für den organischen Körper, für den Pflanzen- und Tierleib, ein Princip, das ihn als Ganzes durchdringt und gestaltet und zur Einheit eines bestimmten Wesens bindet. Der unorganische Körper hat nur die Einheit der Gröfse und Ausdehnung; er ist eine

Verbindung von Molekülen, die nach Mafsgabe des gröfsten stabilen Gleichgewichts, d. h. zu möglichst grofser Ruhe und Unveränderlichkeit, zusammengelagert sind.[19] Somit hat die Frage nach dem Wesen und nach der Wesenswandlung des unorganischen Körpers heute nur noch in Bezug auf das Molekül Bedeutung. Aber wer sieht nicht, wie wir hiermit sofort in Nacht und Dunkel geraten? Ein Molekül, ein kleinstes Massenteilchen, ist ein schlecht vollziehbarer Begriff und ein schlecht greifbares Ding.

Doch sehen wir hiervon ab und antworten wir direkt auf die Frage, ob die neuen Eigenschaften der chemisch zusammengesetzten Körper einen sicheren Schlufs auf einen stattgehabten Stoffwechsel gestatten. Uns scheint, nein. Die Chemie macht uns mit vielen Beispielen bekannt, dafs ein und derselbe Stoff, oft unter gleichen äufseren Verhältnissen mit ganz verschiedenem Gepräge auftritt. Man nennt diese Erscheinung Allotropie. Der Kohlenstoff z. B. kommt in dreifacher Form vor, als Pflanzenkohle (Lampenrufs), Graphit (mit etwas Eisen) und Diamant. Der Phosphor wird als gelber wachsweicher, rotbrauner pulveriger und metallisch krystallinischer Phosphor angetroffen. Ähnlich variieren die Formen von Schwefel, Selen, Tellur, Arsen, Silicium, Bor. Wie erklärt nun die heutige Chemie diese sonderbare Vielgestaltigkeit des Stoffes? Aus der verschiedenen Atomverdichtung in seinen Molekeln oder „Polymerisation“, d. h. aus dem Umstand, dafs seine Molekeln in den verschiedenen allotropischen Zuständen aus verschieden vielen Atomen bestehen.[20] Wir haben also hier eine Erklärung, die von der substantialen Wandlung der Stoffe nichts weifs, und so lange diese oder eine verwandte Erklärung nicht entkräftet ist, möchte die Annahme näher liegen, dafs dasselbe Element, ohne einen substantialen Wandel erlitten zu haben, unter sehr verschiedenen Formen vorkommt. Es möchte dann aber auch der Schlufs, den man aus dem verschiedenen Charakter der Mischung und ihrer einzelnen Bestandteile zieht, hinfällig sein. Denn wenn schon ein Stoff für sich allein mit so verschiedenem Gepräge auftritt, wie vielmehr in der Mischung?

Auf die an sich sehr wahre Bemerkung von Pesch, dafs auch zusammengesetzte Körper, wie Kochsalz und Wasser, ihre eigene typische Natur haben, in der sie sich zu behaupten streben, ist zu erwidern, erstens, dafs dies auch ohne Wesenswandlung voll und ganz bestehen bleibt, wenn man nur nicht gerade unter der eigenen Natur eine neue Wesensform versteht. Wer wird z. B. behaupten, dafs das Wasser, welches im Haushalte der Natur eine so bedeutende Rolle spielt, nur als eine zufällige und, möchte man sagen, willkürliche Kombination der Stoffe zu betrachten sei? Aber wenn wir auch in den Eigentümlichkeiten des Wassers, um mit Pesch zu reden, eine ganz neue Gesetzlichkeit anerkennen, so doch noch keine neue selbständige Wesenheit. Zweitens ist auch das Streben, sich in der eigenen Natur zu behaupten, im Unorganischen wesentlich anders als im Organischen. Wenn feste Körper beharren, so kommt es wohl daher, dafs sie in diesem Aggregatszustande die gröfste Gleichgewichtslage haben, nach der alle Stoffe streben. Im übrigen ist es das Gesetz der chemischen Affinität, das die Verbindungen der Stoffe beherrscht und das die eine Zusammensetzung zu Gunsten einer andern aufhebt. Es scheint also das Streben nach Bewahrung der Natur für den gewollten Zweck nicht verwertet werden zu können.

Das Ergebnis der vorstehenden kurzen Erwägungen ist, dafs abgesehen von jenen Gründen, die sich aus dem organischen Gebiet auch für das unorganische hernehmen lassen, kein Beweis von einiger Sicherheit für die substantialen Formen scheint geführt werden zu können.

Übrigens geben auch solche Schriftsteller, welche ein substantiales Werden in der toten Natur annehmen, ihre Meinung nicht für eine unanfechtbare Wahrheit aus. So erklärt für sich ausdrücklich Kleutgen, wo er mit der Darstellung der scholastischen Lehre vom Wesen der Körper beginnt S. 236, und zum Schlufs S. 341, wo er schreibt: „Wir wiederholen hier die Bemerkung, mit welcher wir diese Untersuchung begannen. Wir halten nicht dafür, dafs die Theorie vom Stoffe und der Form, selbst wenn man sie auf ihre wesentlichen Punkte beschränkt, durch die entwickelten Gründe gegen allen Zweifel sichergestellt

sei. Um dieselbe mit Zuversicht als einzig wahre Ansicht vom Wesen der Körper behaupten zu können, müfste sie zuvor noch durch eine umfassendere Untersuchung der Thatsachen, die auf dem Gebiete der Naturwissenschaft vorliegen, geprüft werden, und es könnte sehr wohl geschehen, dafs man bei solcher Prüfung auf Schwierigkeiten stiefse, die unserm Nachdenken entgangen sind. Nur dies scheint uns aufser Zweifel gestellt zu sein, dafs es im Interesse der Wissenschaft liegt, die grofse Streitfrage von neuem zu untersuchen, um so mehr, als man zwar die alte Lehre allgemein verlassen und vielfach verspottet, aber bis jetzt keine andere aufgestellt hat, welche nicht wenigstens eben so grofse Schwierigkeiten böte und ebenso zahlreiche Gegner als Anhänger gefunden hätte."

Wenden wir uns jetzt wieder unserm Autor zu und sehen wir, was in der Fortsetzung der Schrift vom Werden und Vergehen noch für unsern Zweck Beachtenswertes vorkommt! Die Fortsetzung des 5. Kapitels enthält zunächst einen Rückblick auf bereits früher Gesagtes, bis 332 b 5. Dann eine Polemik gegen die Meinung, wonach blofs einige Elemente in einander übergehen, andere nicht, bis Schl. d. K. Wir brauchen auf das Nähere nicht einzugehen. Das 6. Kapitel wird mit einer Polemik gegen Empedokles ausgefüllt, der die Unwandelbarkeit sämtlicher Elemente behauptete, so dafs ihm zufolge alle gemischten oder zusammengesetzten Körper nur eine äufsere Verbindung der im Sein beharrenden Elemente darstellen. Unter den Gründen, womit diese Meinung bekämpft wird, heben wir die beiden im folgenden Text enthaltenen aus: „Nach Empedokles gäbe es auch kein Wachstum aufser durch blofse Hinzufügung. Denn Feuer soll durch Feuer wachsen, wie er dichtet: ‚Erde mehret das eigne Geschlecht und Äther den Äther'. Diese Stoffe werden aber rein äufserlich zusammengebracht. Was aber wächst, scheint mit nichten in dieser Weise zu wachsen (er hat oben gesagt, dafs die Nahrung vor der Assimilierung dem Genährten ungleich ist). Noch viel schwerer aber fällt es dieser Meinung, das Werden in der Natur zu erklären. Denn alles, was in der Natur wird, wird entweder immer oder meistenteils in bestimmter Weise, und was anders als sonst immer oder meistenteils ausfällt, kommt durch Zufall oder auf gutes Glück zu stande. Was ist nun der Grund davon, dafs aus einem Menschen entweder allezeit oder meistenteils ein Mensch, und aus Weizen Weizen, aber kein Ölbaum entsteht; oder auch bei entsprechender Zusammensetzung ein Knochen wächst? Denn nicht durch zufällige Verbindung entsteht ein Gebilde, wie jener sagt, sondern durch ein bestimmtes Verhältnis.[21] Was ist nun von den Naturwesen die Ursache? Feuer oder Erde doch sicher nicht. Aber auch Freundschaft und Streit nicht. Die können ja blofs die Verbindung und Auflösung verursachen. Nein, Ursache ist die jedem Dinge eigentümliche Natur und nicht blofs ‚Mischung und Wiederentbindung', wie Empedokles sagt. Bei diesen Vorgängen kommt der reine Zufall in Betracht, kein festes Verhältnis. Denn die Mischung steht unter dem Gesetz des Zufalls. Ursache der Naturwesen ist also das Sosichverhalten und das ist die Natur des betreffenden Dinges, über die er aber nichts verlauten läfst, so dafs er also eigentlich auch gar nicht über die Natur redet. Auch liegt in jenem das Gute und Beste (die causa finalis), er aber redet immer nur von der Mischung," 333 a 35 — b 21.

Das 7. und 8. Kapitel handeln von der Entstehung der Körper aus den vier Elementen. Es erhebt sich hier die Schwierigkeit, wie doch bei dem Gegensatz ihrer Qualitäten aus den Elementen ein wirklicher Körper, aus Feuer und Erde z. B. Fleisch entstehen könne. Heben die Qualitäten, wie Warm und Kalt, sich gegenseitig auf, so könnte das Ergebnis der Verbindung nur der formlose Urstoff sein; überwindet die eine die andre, so bleibt das siegende Element, seine Form bekleidet den ganzen Stoff, aber es entsteht kein gemischter Körper; beharren sie beide mit den zu Grunde liegenden Elementen, so haben wir eine mechanische Zusammenfügung, 7. K. 334 b 2 ff. Die Lösung liegt darin, dafs es zwar keine anderen Grundqualitäten gibt, innerhalb deren ein Wechsel stattfände, dagegen treten die Qualitäten der Elemente in verschiedenen Graden auf. Etwas kann mehr oder minder warm oder kalt sein. „Wenn nun (ein Mischungselement) aktuell schlechthin warm ist, so ist es potenziell schlechthin kalt; ist es jenes dagegen nicht ganz und gar, sondern als Warmes kalt, als Kaltes warm, dann wird, da die Qualitäten sich in der

Mischung gegenseitig um ihre Überschüsse bringen, weder der (qualitätenlose) Stoff herauskommen, noch wird jede von jenen entgegenstehenden Qualitäten schlechthin der Wirklichkeit nach sein, sondern sie wird sich in der Mitte halten. Jenachdem sie aber potentiell in höherem und höherem Grade warm als kalt, oder umgekehrt, ist (jenachdem sie das Vermögen hat, wenn sie in die Mischung kommt, in verschiedenen Graden die Wärme vor der Kälte in sich vorherrschen zu lassen — *κατὰ τὸ δυνάμει μᾶλλον εἶναι θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ τοὐναντίον* —), nach eben diesem Verhältnisse ist sie potentiell doppelt oder dreifach oder nach einem andern solchen Modus warm oder kalt," Z. 9—16. Die Lösung läuft also, wie auch noch in dem übrigen Teil des Kapitels bestimmter ausgeführt wird, darauf hinaus, dafs die in die Mischung kommenden Elemente ihre Qualitäten gegenseitig mindern, und dafs die Verschiedenheit der zusammengesetzten Stoffe, wie Fleisch, Knochen u. s. w. von dem verschiedenen Verhältnisse herrührt, nach welchem in der Mischung die eine Qualität, warm, trocken, vor der andern, kalt, feucht, vorherrscht: zweifach, dreifach, anderthalbfach u. s. w. Das 8. Kapitel führt aus, wie alle gemischten Körper notwendig aus allen vier Elementen zusammengesetzt sind. Wir haben den Inhalt schon oben beim Beginn der Wiedergabe des 2. Buches angedeutet. Die Erde mufs sich in ihnen allen finden, weil jedes am meisten und in überwiegender Menge an seinem eigentümlichen Ort gefunden wird. Nun ist aber der eigentümliche Ort der Erde eben die Mitte des Weltalls, wo wir wohnen. Das Wasser gehört zu ihren Bestandteilen, weil das Zusammengesetzte bestimmt umgrenzt sein mufs und das Vermögen, leicht eine bestimmte Grenze oder Gestalt von aufsen anzunehmen, einzig dem Element des Wassers eigen ist, auch weil ohne Wasser die Erde in Staub zerfiele. Luft und Feuer aber dürfen um des Gegensatzes willen nicht fehlen. Denn das Werden und Vergehen, dem alle irdischen Körper unterworfen sind, bewegt sich in Gegensätzen. Hierzu stimmt die Erfahrung. Alles nährt sich mit dem, woraus es ist. Nun besteht aber die Nahrung aus den verschiedensten Stoffen. Selbst für die Pflanzen, die nur das Wasser durch ihre Wurzeln

aufzunehmen scheinen, gilt dieses, denn das Wasser ist mit Erde gemischt.

Wir können hiermit von der vorliegenden Schrift Abschied nehmen. Denn was in den übrigen drei Kapiteln noch folgt, bezieht sich hauptsächlich auf die äufseren Ursachen des Werdens, Wirk- und Zweckursache, und ist für uns entbehrlich. Wir bemerken nur, dafs als wirkendes Princip der Erzeugung aufser dem im gleichartigen Erzeuger thätigen Formalprincip der Himmelsumschwung und der Sonnenlauf bezeichnet wird, 336 b 2, als Zweckursache aber die Erhaltung der Art, indem die Naturwesen das ewige Sein, an dem sie für sich einzeln nicht teilhaben können, durch die unaufhörlichen Zeugungen wenigstens ihrer Art zu sichern streben, ib. 26 ff. Dieses Streben der hinfälligen Schöpfung aber wie jener Kreislauf des ewigen Himmels führt sich nach unserm Philosophen auf die Gottheit und die Sphärengeister als oberste Lenker und Leiter zurück, ib. 31 und 337 a 17 ff.

3. Abschnitt. Rechtfertigung der aristotelischen Meinung in Bezug auf die organischen Wesen.

Was die unorganische Natur betrifft, so konnten uns weder die aristotelischen noch sonstige Beweisgründe überzeugen, dafs in ihrem Bereich die Einzelwesen wirklich aus Wesensform und substantialer Materie bestehen. Desto leichter läfst sich dies, wenigstens so weit es auf den Grundgedanken der Theorie ankommt, bezüglich der organischen Wesen, der Pflanzen und Tiere, darthun.

Wo wir den Beweis für die Wesensformen der toten Natur unsrer Prüfung unterzogen, vermifsten wir den Nachweis, dafs wirklich neue Wesen aus andern entstehen. Wo ein solcher Nachweis gelänge, so gaben wir zu verstehen, da sei auch ein überzeugendes Argument für die Thatsächlichkeit der substantialen Form erbracht. Und gewifs, wenn neue Wesen, neue Substanzen aus andern entstehen, so kann nicht der Stoff das Neue in der neuen Wesenheit sein. Diesen nimmt das Neugewordene vom Erzeuger. Es mufs dies also ein anderer Faktor sein, der dem

Stoff gestaltend und bestimmend gegenüber steht. Einen solchen meinen wir aber gerade, wenn wir von substantialer Form reden.

Nun bedarf es keines Beweises, dafs in der organischen Natur durch die Zeugung fort und fort neue Substanzen entstehen. Wer dies leugnen wollte, setzte sich mit der gesunden Vernunft, mit dem Urteil der gesamten Menschheit in Widerspruch. Das Küchlein, das aus dem Ei schlüpft, die Made, die sich aus der Schmetterlingsbrut entwickelt, sind neue Einzelwesen, die vorher nicht da waren. Die jungen Hunde und Katzen wird niemand für blofse Umknetung vorhandenen Bildungsstoffes ansehen. Ebenso wird niemand leugnen, dafs die Tiere im Sterben zu sein aufhören, dafs die Leiche kein Tier mehr ist. Nicht anders ist es mit den Pflanzen, wenn auch der Charakter als bestimmtes Einzelwesen bei ihnen nicht ganz so deutlich ausgeprägt ist. Gleich den Tieren wachsen sie aus unscheinbarem Keim, dem noch die Auflösung und Verwesung des zeugenden Samenstoffes vorangeht. Von Anfang bis zu Ende ist ihre Entwickelung beherrscht durch die schöpferische Idee des Ganzen. Sie nähren sich, wachsen eine Zeitlang, pflanzen sich fort, welken dahin und sterben ab, alles nach Analogie der Tiere.

Diese Erwägung läfst sich auch in eine strengere Form kleiden und zum schulgerechten Beweis ausbilden. In dem Falle werden wir dem Lebendigen eine eigene Wesensform zugestehen, wenn erstens die Erscheinungen des Lebens einen besondern die Materie überragenden Grund erfordern, und wenn zweitens dieser Grund den Lebewesen innerlich ist, d. h. mit zu ihrem Sein gehört. Kann die Materie unter günstigen Umständen aus sich das Leben hervorbringen, dann bedarf es keines besondern Princips für die Erklärung des Lebens, dasselbe liegt dann so wenig über die Sphäre des Stoffes hinaus wie dessen anerkannt eigentümliche Erscheinungen, die Schwere, die Wärme u. s. w. Hinwiederum, gründet es zwar in einem selbständigen Princip, ist dasselbe aber der Substanz des Lebewesens fremd, etwa eine selbständige dem Leibe als ein Anderes gegenüberstehende Seele, so ist dieses Princip keine Form, kein das leibliche Sein bestimmender Grund. Nur also wenn beides sich zeigen läfst, der höhere Ursprung des Lebens und seine wesentliche Zugehörigkeit

zu dem Sein des Lebendigen, ist der Lebensgrund als substantiale Form des Lebendigen oder des Leibes nachgewiesen.

Es möchte aber nicht schwer fallen, diesen doppelten Beweis zu führen.

Was den höheren Ursprung des Lebens angeht, so ist man bezüglich des tierischen Lebens heute, abgesehen von den extremen Materialisten, so ziemlich darin einig, dafs es aus den Kräften der Materie nicht erklärt werden kann. Die Frage, wie der Stoff zur Empfindung gelange, bezeichnet man nach berühmten Mustern als eines der unlösbaren Welträtsel, wofür man nur ein ignoramus und ignorabimus habe. Die Wahrheit ist, dafs eben ein immaterielles Princip, die Seele, allein die Erklärung bieten kann. Wenn unsere modernen Naturforscher solchen Aufschlufs nicht gelten lassen und in demselben nur ein neues Rätsel, aber keine Lösung erblicken, so kommt es einzig daher, weil sie gleich den alten griechischen Physikern nach einem beliebten Ausdruck des Aquinaten sich nicht über die sinnliche Vorstellung zu erheben vermögen, imaginationem transcendere non valentes, und darum nur den Inhalt der sinnlichen Erfahrung, nicht aber die Ergebnisse des Denkens für Wissenschaft ansehen. Wir nehmen von jenem Bekenntnisse der Ignoranz nur insofern Akt, als wir darin die Unentbehrlichkeit eines höheren Princips für die Erklärung der sinnlichen Empfindung eingeräumt sehen.

Und in der That, wie könnte die Wahrnehmung eine Funktion der blofsen Materie sein? Sie besteht in der lebendigen Aufnahme der sinnlichen Qualitäten in der Art, dafs dieselben in dem Wahrnehmenden ein neues Sein nach Weise des wahrnehmenden Subjektes erhalten. Die sinnlichen Qualitäten können an sich das Objekt ihrer Einwirkung nur sich gleichgestalten, die Wärme erwärmt. In dem Getast aber ist sie als Empfindung. Darum sagt Aristoteles, dafs die Wahrnehmung das Vermögen ist, die sensibeln Formen, wie Wärme, Farbe, Duft, ohne die Materie aufzunehmen, d. anim. 2, 12; das heifst, wie der Aquinate in seinem Kommentar zu dieser Stelle treffend interpretiert, sie so aufzunehmen, dafs keine ähnliche materielle Disposition zu ihnen in dem Wahrnehmenden entsteht, wie sie in dem wahrgenommenen Objekte ist, sondern so, dafs sie in einer ganz andern,

höheren Weise in dem Wahrnehmenden sind. Sie sind eben in ihm, nicht als objektive physikalische Qualität, sondern als subjektive seelische Empfindung. Ein solcher Vorgang setzt in dem Wahrnehmenden voraus, daſs es die Vollkommenheit aller verschiedenen Sinnesobjekte in sich vereinigt, indem es sie jederzeit unter ihrem entsprechenden Eindruck dermaſsen in sich erzeugt, daſs es sich selbst zu ihrem lebendigen Bilde gestaltet. Darum tritt auch bei Aristoteles die Seele als eine Welt im kleinen auf. „Sie ist", sagt er de anim. 3, 8. „gewissermaſsen alles Seiende."

Ersieht man hieraus, daſs die Erscheinungen des sensitiven Lebens notwendig ein höheres Princip zum Grunde haben, so möchte die folgende Erwägung dasselbe für das vegetative Leben auſser Zweifel stellen. Wo ganz neue Bewegungsgesetze auftreten, da muſs ein neues, über die Materie hinausragendes Princip zur Erklärung herangezogen werden. Nun hat die neuere Forschung immer mehr die Thatsache der ganz eigenartigen Bewegungsvorgänge in den Pflanzen ans Licht gebracht. Während der tote Stoff sich nur bewegt, um schlieſslich zu einer desto festeren Ruhelage der Atome zu gelangen, zielt die Bewegung in der Pflanze auf eine fortwährende immer wechselnde Verwandlung der Stoffe hin,[22] und diese Verwandlung hinwieder ist, wie schon angedeutet, von der Idee des Ganzen beherrscht und geleitet, von dem Streben nämlich, das pflanzliche Gebilde nach seiner Eigenart im ganzen und im einzelnen herzustellen und zu erhalten. Es sind das Dinge, die wir nirgendwo in der toten Natur antreffen und die demnach auch ganz und gar über ihr Vermögen hinausliegen müssen. Wenn man im unorganischen Gebiet eine stattgehabte wesentliche Umwandlung aus den ganz neuen Eigenschaften der veränderten Stoffe folgern will, so kann man dagegen einwenden, daſs die neuen Erscheinungen sich sämtlich diesseits der leblosen Natur halten. Dieselben Erscheinungen sind auch bei andern Stoffen mehr oder minder anzutreffen, und man kann nicht wissen, wie weit der Wandel der Erscheinung bei derselben stofflichen Substanz sich erstrecken mag, namentlich da erfahrungsmäſsig ein und dasselbe Element in den verschiedensten Formen auftritt. Ein solcher Einwand

aber ist da unmöglich, wo es sich um Leistungen handelt, zu denen der tote Stoff sich nie und nimmer erheben kann, und das ist bei den Erscheinungen der Vegetation der Fall. Und somit ist für beide Gebiete, das vegetative nicht minder als das sensitive, das Obwalten eines höheren Princips als Grundes der Lebenserscheinungen zweifellos, es ist zweifellos, sagen wir, daſs das Leben, nach seiner ontologischen Wertung genommen, kein bloſses Zubehör oder Accidens des Stoffes ist, welches derselbe etwa unter gewissen günstigen Bedingungen sich selber geben könnte.

Es ist aber auch, und damit kommen wir zur letzten noch fehlenden Prämisse in unserer Schluſsfolgerung, in keiner Weise anzunehmen, daſs der Grund des Lebens dem Belebten fremd sei, daſs er auſserhalb seiner Wesenheit liege. Es kann kein selbständiges Wesen sein, was im Lebendigen die Äuſserungen des Lebens hervorruft. Man müſste dann annehmen, daſs, wie nach einigen der menschliche Geist der sinnlichen Seele als ein getrenntes Wesen gegenübersteht, so auch in der Pflanze und im Tier die Seele dem Stoffe als eigene Substanz gegenübertrete und durch ihre Einwohnung und Einwirkung Grund des Lebens werde. Wir hätten dann erstens subsistierende, für sich daseiende und wirkende Tier- und Pflanzenseelen, und wir bekämen zweitens keinen wirklich lebendigen und empfindungsfähigen Leib, sondern der Leib bliebe tot, und alles Leben und alle Empfindung gehörte einer andern Substanz. Es sind das aber beides Konsequenzen, über deren Absurdität man am wenigsten heutzutage ein Wort zu verlieren braucht.

Und so ergibt sich der Schluſs, daſs der Grund des Lebens, da er weder ein Accidens des Belebten noch eine fremde Substanz ist, substantialer Teil von ihm ist, und zwar der den Stoff beherrschende und bestimmende Teil, die Form.

Aristoteles hat sich in den bisher wiedergegebenen Erörterungen nirgendwo um einen eigenen Beweis für die substantiale Form der lebendigen Wesen bemüht. Es ist ihm darum zu thun, die Begriffe festzustellen und die spekulativen Schwierigkeiten zu entfernen. Wo er aber den Erfahrungsbeweis für das Auftreten der Form aus dem substantialen Werden unternimmt, da hat er

es auf die seelenlose Natur abgesehen. Dafs die Seele da, wo sie auftritt, substantiale Form sei, setzt er in den von uns betrachteten Erörterungen einfach voraus, und dies ist bei einer im allgemeinen so einleuchtenden Sache auch durchaus unbedenklich. Dafs das Leben keine blofse stoffliche Erscheinung ist und dafs es in dem Lebendigen auch nicht für sich, getrennt vom Leibe, da ist, bedarf für den vorurteilslosen Sinn keiner langen Rechtfertigung. Es sind aber, wie wir sahen, gerade diese die beiden Vordersätze, die jenen andern als Folge in sich schliefsen, dafs der Grund des Lebens in dem Belebten Wesensform ist. Indessen werden wir unsern Philosophen auch noch selbst den Beweis für den besagten Charakter der Seele aus diesen beiden Prämissen, wenn auch in aller Kürze und in seiner Weise führen sehen, nämlich im zweiten Kapitel des zweiten Buches von der Seele, wo es sich darum handelt, die Definition der Seele, die im ersten Kapitel aufgestellt wurde, zu begründen. Aber auch dort weist er das Leben als ein das Lebendige durchwaltendes höheres Princip nur in den Pflanzen nach und scheint mit der beigefügten Bemerkung, dafs die höhere Lebensstufe in Tier und Mensch von der niedern nicht getrennt vorkommt, den Grund dieser Beschränkung auszusprechen. Wir wollen die kurze Erwägung, die er an jener Stelle zu Gunsten eines eigenen vegetativen Lebensprincips anstellt, obgleich wir sie später wiederholen müssen, hiehersetzen und einige ähnliche Erwägungen von ihm aus andern Stellen hinzufügen, um uns zu überzeugen, dafs er denselben Beweis für das Leben der Pflanze führt, den auch wir oben andeuteten.

Nachdem er bemerkt hat, dafs das Leben in verschiedener Weise auftrete, als Denken, als Empfindung, als Ortsbewegung, sowie auch als Ernährung, Abnahme und Wachstum, und dafs, wo auch nur eine dieser Weisen sich finde, Leben angenommen werde, 413 a 22, fährt er fort: „Darum scheinen auch alle Pflanzen zu leben. Denn man sieht, wie sie in sich ein Vermögen und Princip der Art haben, dafs sie kraft desselben nach entgegengesetzten Örtern hin wachsen und abnehmen. Denn es ist nicht so, dafs sie nach oben wachsen, nach unten aber nicht, sondern man sieht sie gleichmäfsig nach beiden Richtungen und

nach allen Seiten sich nähren und so lange leben, als sie die Nahrung aufzunehmen vermögen", 25—31. Wie Aristoteles hier der mechanischen Erklärung der Bewegungsvorgänge entgegentritt, so auch im 4. Kapitel desselben Buches, nur mit mehr Ausführlichkeit. „Nichts ernährt sich," bemerkt er daselbst, „aufser was des Lebens teilhaftig ist. Empedokles aber erklärt dies nicht richtig, indem er beifügt, den Pflanzen komme das Wachstum nach unten durch die Wurzeln darum zu, weil die Erde sich von Natur aus so bewege, nach oben aber, weil das Feuer die gleiche Richtung habe. Denn einmal nimmt er das Oben und Unten verkehrt. Oben und unten ist nicht für alles dasselbe wie für das All; vielmehr, was der Kopf bei den Tieren, das sind die Wurzeln bei den Pflanzen, wofern man Gleichheit und Verschiedenheit der Werkzeuge nach den Werken zu beurteilen hat (es würden also die Pflanzen das Schwere oben, das Leichte unten haben im Widerspruch mit dem Gesetz der Schwere). Und sodann, wo ist das zusammenhaltende Princip für Feuer und Erde, da sie sich doch in entgegengesetzter Richtung bewegen? Sie müssen ja auseinander gerissen werden, wenn es nicht etwas geben soll, das sie hindert. Gibt es aber ein solches, so ist das die Seele als Grund des Wachstums und der Ernährung. Es scheint aber einigen schlechthin die Natur des Feuers die Ursache der Ernährung und des Wachstums zu sein. Denn dieses sieht man von allen Körpern oder Elementen allein wachsen und sich nähren (das Feuer allein wandelt die Stoffe, die es ergreift, in sich um). Indessen ist es zwar in gewisser Weise Mitursache, aber mit nichten die schlechthinnige Ursache, sondern (das ist) vielmehr die Seele. Denn die Zunahme des Feuers geht ins Unbegrenzte, so lange nur Brennstoff da ist, die Naturgebilde aber haben alle ein festbestimmtes Verhältnis der Gröfse und des Wachstums, und dieses kommt von der Seele, nicht vom Feuer, und ist weit mehr auf Rechnung des begrifflichen Wesens als der Materie zu setzen", 415 b 27—416 a 18. Wir sehen hieraus, dafs nach Aristoteles die blofsen materiellen Kräfte die Assimilation der Stoffe, wie sie in den Pflanzen vorkommt, nicht begreiflich machen. Vielmehr weisen sie auf ein höheres Gesetz, das sich jene Kräfte, insbesondere

die Wärme, dienstbar macht, und dieses liegt in dem allem Lebendigen eigenen Bildungstriebe. Aber auch der letztere folgt wieder einer höheren Regel: „Wie ein weiser Haushalter,“ so werden wir in der Schrift von der Entstehung der Tiere belehrt, „läfst die Natur nichts von allem, was sich irgend nützlich verwenden läfst, verkommen. In einer Haushaltung ist die beste der gewonnenen Speisen für die Freien, der minderwertige Rest für die Sklaven, und das ganz Schlechte wirft man den Haustieren vor. Wie nun so der von aufsen stammende Verstand des Unterhaltes wartet, in gleicher Weise bildet im Inneren der entstehenden Wesen selbst die Natur das Fleisch und die Organkörper der übrigen Sinne aus dem reinsten Stoffe, aus den Überschüssen aber die Knochen, Sehnen und Haare, zuletzt dann die Nägel, Klauen u. s. w. Darum gewinnen diese erst dann Gestalt, wenn die Natur schon Überschüsse zu verwenden hat,“ gen. anim. 2, 6. 744 b 16 ff. Wir können hier aber auch füglich an jene Ausführung über das Wachstum in der Schrift vom Entstehen und Vergehen erinnern, wo das vegetative Vermögen geradezu als immateriell, ἄϋλος, bezeichnet wird, 1, 5. 322 a 28. „Diese Form“, heifst es, „ist ohne Materie, wie eine gewisse immaterielle Potenz in der Materie.“ Es wäre ja sonst, so wurde von unserm Auktor nachgewiesen, eine Zunahme nicht möglich. Denn wie kann ein Körper in den andern aufgenommen werden ohne Preisgabe der stofflichen Undurchdringlichkeit? Nur wenn die Form gewissermafsen über der Materie schwebt, so dafs sie unberührt in ihrer Identität beharrt, während die Materie unter ihr sich umsetzt und zunimmt und abnimmt, nur dann ist der Vorgang möglich. In der That geht das Urteil des gesunden Sinnes dahin, dafs die Pflanze und ganz gewifs das Tier trotz des unaufhörlichen Stoffwechsels numerisch dasselbe bleibt. Das ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, dafs die Form der Pflanzen und Tiere in gewisser Weise vom Stoffe unabhängig und über ihn erhaben ist.

Die kurzen Ausführungen des gegenwärtigen Abschnittes ergeben, dafs die Frage von der substantialen Form im organischen Gebiet ganz anders liegt als im unorganischen. Während die tote Natur für sich allein betrachtet uns keinerlei deutliche

Spuren für das Auftreten einer derartigen Form darbot, war das Gegenteil im organischen Bereich der Fall, und wir hörten auch schon und überzeugten uns zum Teil, dafs unser Philosoph diese Spuren zu sammeln nicht verabsäumt hat. Wir haben im Anschlufs hieran nur noch die Frage zu behandeln, ob wenigstens mittelbar durch Ableitung aus den Thatsachen des organischen Reiches die Wesensform auch für das unorganische könne nachgewiesen werden. Hierüber kurz im folgenden Abschnitt!

4. Abschnitt. Schlufs von den Seinsgründen der organischen Wesen auf die der unorganischen.

Es gibt, wie wir schon früher bemerkten, an und für sich zwei Weisen, auf die man versuchen könnte, die Wesensverfassung des unbelebten Stoffes aus derjenigen des belebten abzuleiten, die Berufung auf die Analogie und diejenige auf den notwendigen Zusammenhang beider Reiche. Die Analogie könnte bei der durchgängigen Verwandtschaft der Natur zu fordern scheinen, dafs die Wesenszusammensetzung, wie sie in den organischen Körpern ist, sich in den unorganischen wiederfinde, zumal da eine solche Zusammensetzung eine Unvollkommenheit ist, die der niederen Seinsstufe entsprechender sein möchte als der höhern. Der notwendige Zusammenhang sodann wird darin gefunden werden, dafs die organischen Körper aus den unorganischen entstehen und in dieselben sich auflösen. Es mufs also, scheint es, in der Natur einen formlosen Stoff geben, der bei der Aufnahme in den Organismus mit dessen substantialer Form bekleidet und bei der Ausscheidung von derselben wieder entblöfst wird, und ebenso mufs es eine substantiale Form geben, die der tote Stoff bei der Vereinigung mit dem Lebendigen verliert und bei der Trennung von ihm annimmt.[23]

Man sieht leicht, dafs die erste Erwägung als selbständiges Argument neben der zweiten genommen wenig Beweiskraft hat. Zwischen dem belebten und dem unbelebten Stoff zieht sich eine tiefe Kluft, und gerade die Form bildet hier den Unterschied. Das Unbelebte ist seelenlos, warum sollte es nicht, an und für sich zu reden, auch formlos sein? Und wenn die Zusammensetzung des Belebten eine Unvollkommenheit ist, so wird sie

doch ausgeglichen durch die höhere Einheit, zu welcher die Seele den Stoff zusammenfafst, während das Tote, abgesehen von den Molekeln, nur die Einheit der Masse und Gröfse hat. Auch die am vollkommensten gestalteten unorganischen Körper, die Krystalle, haben nur diese Einheit. Jedes ihrer kleinsten Teile ist eine Substanz für sich, das Ganze in verjüngtem Mafsstab. Nicht ein Wesensband hält den Körper zusammen, sondern die Kohäsionskraft der einzelnen Teile, ähnlich wie bei jenen Platten, die bei vollkommener Glätte ihrer Flächen diese Kraft in möglichst vielen Punkten zur Geltung bringen.

Kann die Analogie im vorliegenden Falle nichts beweisen, so dürfte dagegen das Argument aus der Abhängigkeit der organischen von der unorganischen Natur um so bedeutungsvoller sein. Wenn der tote Stoff bei der Assimilation unter die substantiale Form des Organismus tritt, so setzt das voraus, dafs er eine andere substantiale Form bereits hatte, die er nun mit der neuen vertauscht. Er erfährt nämlich einen wesenhaften Wandel, indem er ein neues Sein erhält. Nun kann offenbar der Stoff als solcher sich nicht wandeln. Er ist unwandelbar und unzerstörbar. Die Änderung trifft nur seine Beschaffenheit, seine Geartetheit, seinen Zustand. Wären es nun blofs unwesentliche Bestimmungen, in denen der Wechsel sich vollzöge, so beharrte er im alten Sein und stände dem Organismus selbständig gegenüber. Es mufs also eine wesentliche Beschaffenheit angenommen werden, unter deren Verlust die Aufnahme in den Organismus erfolgt, und das eben ist die substantiale Form.

Man möchte vielleicht geneigt sein, sich den Vorgang bei der Assimilation so zu denken, dafs die Stoffe zwar ein neues Sein annehmen, aber ihrerseits kein positives Sein einbüfsen, als ob sie nur in ein höheres, das lebendige Sein erhoben würden, das ja das niedere nicht ausschliefst, sondern als Unterlage voraussetzt. Aber hierin liegt eine zweifellose Täuschung. Wenn die Stoffe kein positives Sein verlieren, so verlieren sie auch ihre Wirklichkeit, ihre substantiale Vollendung nicht, und sie stehen dem Aufnehmenden als besonderes Sein gegenüber. Es wäre dann auch nicht blofs die Assimilation, sondern auch die erste Entstehung des Organismus eine Unmöglichkeit. Die niederen

Seelen haben gar kein Dasein, aufser insofern sie es mit dem Stoffe teilen, was nun nicht der Fall sein würde. Denn dieser hätte sein eigenes Sein. Die intellektive Seele aber hat zwar ein selbständiges Sein, würde aber nach diesem dem Stoffe von Anfang an als besondere Substanz gegenüberstehen, wenn sie ihn übrigens auch noch so sehr mit ihrer Kraft durchdränge.

So sehen wir denn, dafs eine annähernde Gewifsheit über die Formen der unorganischen Körper, die uns die Betrachtung der toten Natur an sich nicht verschaffen konnte, auf dem Umweg durch das Reich des Lebendigen gewonnen wird. Es scheinen auch die unbelebten Körper ihren Molekeln nach aus substantialer Materie und Form zu bestehen, und wir dürfen jetzt wirklich von einer durch die ganze Natur von einer Grenze zur andern gehenden Analogie reden, nachdem wir dieselbe nicht vorausgesetzt, sondern annähernd bewiesen haben. Annähernd sagen wir, denn bei der Abstraktheit der Begriffe Sein, Wesen, Einheit, die hier in Betracht kommen, und bei den Schwierigkeiten, die immer noch erhoben werden können, wollen wir nur so viel sagen, dafs die Annahme einer Wesensform in allen körperlichen Substanzen auf Gründen ruht, die auch in der Gegenwart noch alle Beachtung verdienen.

Es mufs uns dieses Ergebnis im Interesse unseres Auktors mit hoher Befriedigung erfüllen. Aristoteles hat also doch mit seiner Theorie von den Principen der Natur nicht fehlgegriffen, wenn auch heute nicht mehr alle seine Beweise zu Recht bestehen. Er hatte den Zusammenhang der Dinge zu wohl erfafst, um hier die Wahrheit zu übersehen. Aber auch — man gestatte uns diese Bemerkung! — die Erben dieser Lehre, ein Augustinus, ein Thomas v. Aquin, die stets von der christlichen Welt als Heroën des Geistes gefeiert wurden, stehen gerechtfertigt da, wenn sie jene Theorie zu einem der Grundpfeiler ihrer Weltauffassung machten. Wir sagen absichtlich Welt- nicht Naturauffassung. Denn abgesehen davon, dafs diese Lehre auch auf den Menschen ihre Anwendung findet, eröffnet sie uns eine weite Fernsicht auf die ultima ratio aller Dinge. Wir haben es schon früher gesagt, dafs die Annahme eines formlosen Stoffes die Schöpfung und die Zusammenordnung der Dinge durch ein höheres Princip zur Voraussetzung hat.

Wir könnten noch fragen, ob auf Grund des gewonnenen Ergebnisses auch ein substantialer Wandel oder ein substantiales Werden innerhalb der Grenzen der unorganischen Natur anzunehmen sei. Mit Notwendigkeit folgt dies nicht. Denkbar wäre, dafs nur das Lebendige die Kraft hat, den toten Stoff in der Art zu zersetzen, dafs es ihn aus der alten Form herausschält und mit der eigenen bekleidet. Bei der Auflösung des Organismus ist das Auftreten einer neuen substantialen Form nicht erforderlich. Es können die elementaren Formen der Stoffe auch im Organismus der Potenz nach beharren, um später wieder aktuell zu werden. (Man vergleiche oben S. 48. Über die Art und Weise, wie das Beharren der Elemente in dem organisierten Stoffe etwa zu denken sei, sehe man Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, 7. Abh. 3. Hptst. V. S. 315—318 der 1. Aufl.)

Zweiter Teil.

Der Begriff der Seele.

1. Abschnitt. Aufstellung des Begriffs der Seele.

Die bisherigen Untersuchungen haben uns zu der Erkenntnis geführt, dafs es wirklich eine substantiale Form gibt. Dafs dieses in den organischen Wesen die Seele sei, als Grund der Organisation und der gesamten Lebensthätigkeit, bedarf kaum noch eines besonderen Beweises. Die Seele auf der niedrigsten Stufe, das vegetative Princip, ist da, wo es für sich allein auftritt, wie in den Pflanzen, ganz unzweifelhaft mit der substantialen Form eins. Man erinnere sich, dafs die Erwägungen, die wir oben für das Vorhandensein eines besonderen das Sein bestimmenden Princips in den Pflanzen angestellt haben, unmittelbar dem vegetativen Princip galten. Wir erwogen, dafs dasselbe in das Sein und Wesen der Pflanze als besonderes, gleichsam immaterielles Princip mit einzubeziehen ist. Es gilt also nur noch zu zeigen, dafs die höheren Seelenformen da, wo sie auftreten, mit dem vegetativen Princip, mit dem sie stets verbunden sind, eins sind. Aristoteles wird diesen Nachweis im 2. Kapitel des 2. Buches von der Seele führen. Im 1. Kapitel aber nimmt er den Ertrag des Beweises gleichsam vorweg, indem er die Seele als substantiale Form des Leibes bestimmt und in allgemeinen Umrissen beschreibt: *τύπῳ μὲν οὖν ταύτῃ διωρίσθω καὶ ὑπογεγράφθω περὶ ψυχῆς*, sagt er am Schlufs des Kapitels. Er mag diese Ordnung, die nach seiner eigenen Erklärung am Anfang des 2. Kapitels mit der Ordnung der Erkenntnis nicht übereinstimmt, aus dem doppelten Grunde vorgezogen haben, einmal, weil das Wesen der Seele an

sich früher ist als ihre Äufserungen, in denen sie ihr Wesen offenbart, sodann aber auch, weil eine solche Beschreibung, wie sie uns im ersten Kapitel begegnet, den hervorragenden Platz verdiente. Hier sei zur Übersicht bemerkt, dafs Aristoteles sich nicht damit begnügt zu erklären, die Seele sei die substantiale Form des Leibes, oder um genau in seiner Sprache zu reden, sie sei Substanz als Form des Leibes: *οὐσία ὡς εἶδος σώματος,* 412 a 19 f., er erhebt die Definition vielmehr in eine höhere Sphäre der Betrachtung, indem er für den Terminus Form, *εἶδος,* welcher der Naturphilosophie angehört, den der Metaphysik angehörenden der Wirklichkeit, *ἐντελέχεια,* einsetzt. Entsprechend wird der Leib nicht mehr als Materialprincip, *ὕλη,* sondern als das potentiale Princip, *δυνάμει ὄν,* bezeichnet. Es werden aber auch alle 4 Begriffe *ὕλη* und *εἶδος, δύναμις* und *ἐντελέχεια,* nach der Stellung, die sie, die einen in der Physik, die andern in der Metaphysik, einnehmen, kurz bestimmt, und so die Definition selbst auf die breiteste Grundlage gestellt. Die specifische Differenz wird selbstverständlich entsprechend der Gattung formuliert. Die Seele ist Form oder Entelechie; da nun Aristoteles solche Formen auch in der toten Natur annahm, so bestimmt sich für ihn das Eigentümliche der seelischen Form durch das Leben. Die Seele ist also Entelechie eines potential lebendigen Körpers. Diese Definition wird dann noch dahin abgeändert, dafs, aus Gründen, die wir später vernehmen wollen, an die Stelle des „potential lebendig“ das „organisch“ tritt.

Es ist also die Ableitung und Formulierung dieser Definition nebst nachfolgender näheren Erläuterung, die das erste Kapitel ausfüllt. Im zweiten erfolgt die Begründung der Definition. Sie beruht inhaltlich auf den beiden Erwägungen, es sei die Seele im Beseelten ein eigenes und besonderes Princip des Lebens in seinen verschiedenen Erscheinungen, und diese würden von dem Lebendigen als einem gemeinsamen Subjekt ausgesagt. In ersterer Beziehung wird nur die niedrigste Stufe des Lebens in Betracht genommen, die Vegetation, und gezeigt, dafs sie in den Pflanzen ein eigenes Princip fordert, in der anderen Beziehung wird zuerst für die Tierseele ein eigener Beweis geführt, dafs in ihr das vegetative und sensitive Vermögen von einander nicht trennbar

sind, und folglich die Tierseele selbst eine eine und einzige ist. Sodann wird bezüglich der höchsten Seelenform, der menschlichen, darauf hingewiesen, dafs es ein und dasselbe Subjekt ist, das lebt, empfindet und denkt, nämlich wir selbst, das Kompositum aus Leib und Seele: „die Seele ist das, wodurch wir ursprünglich leben und empfinden und denken,“ 414 a 12 f. Da aber die denkende Seele des Menschen als solche eine Thätigkeit hat, die keine Energie eines Körperlichen ist, so ist sie jedenfalls eine andre Gattung von Seele, nicht ganz und gar vom Leibe abhängig, wie die vegetative und sensitive, auch nicht in der Weise eins mit ihnen, wie sie unter sich, so dafs, wie jene nicht von einander, so auch sie nicht von ihnen getrennt werden könnte. Dies der Inhalt des zweiten Kapitels.

Wir wollen im folgenden zuerst die beiden Kapitel je stückweise übersetzen und an jedes Stück unsere Exegese knüpfen. So erhalten wir zwei Abschnitte, den einen, worin an der Hand des ersten Kapitels die Definition der Seele entwickelt, den andern, worin sie nach dem zweiten Kapitel begründet wird. Hieran schliefsen wir noch einen dritten Abschnitt, in welchem wir die Frage erörtern, wie nach Aristoteles in der menschlichen Seele das Verhältnis des intellektiven zum sensitiven und vegetativen Teil zu denken sei. Denn einmal läfst er hier über die Einheit der drei Seelenteile keinen Zweifel, so dafs also wahrhaft die intellektive Seele und nicht etwa eine von ihr verschiedene vegetative oder sensitive Seele Form des Leibes ist, auf der andern Seite aber spricht er in kaum mifszudeutender Weise von einer im Tode erfolgenden Trennung der intellektiven Seele von den niederen Teilen, von einer Unsterblichkeit und Ewigkeit des Geistes allein, und ebenso läfst er die vernünftige Seele, den Nus, bei der Entstehung des Menschen im Fötus zu der bereits vorhandenen vegetativen und sensitiven Seele von aufsen hinzukommen. Es scheint aber schwer, eine solche Auffassung mit der substantialen Einheit der Seele in Einklang zu bringen.

Nehmen wir also nunmehr das erste der beiden zu erläuternden Kapitel in Angriff! Bei der Auslegung werden wir, wie schon hier bemerkt sei, wieder manche Anleihe bei Thomas

von Aquin machen müssen, dessen Exegese des schwierigen Kapitels noch immer von allem, was uns zu Gesichte gekommen, das Beste ist. Etwas dürftiger ist freilich die Auslegung, die er im Kommentar dem zweiten Kapitel gibt.

Die ersten Sätze unseres Kapitels lauten: „Was von den Früheren über die Seele überliefert worden, sei hiermit dargethan! Gehen wir aber wieder gleichsam von vorne an die Sache, indem wir zu bestimmen versuchen, was die Seele ist und welches wohl ihr allgemeinster Begriff sein möge!

Wir begreifen eine bestimmte Gattung des Seienden unter der Bezeichnung Substanz und denken von der Substanz wieder das eine als Stoff, das an sich zwar noch kein bestimmtes Dieses ist, das andere als Gestalt und Form, auf Grund deren man bereits von einem bestimmten Dieses redet, und ein Drittes als Kompositum aus jenen beiden. Es ist aber der Stoff Vermögen, die Form Wirklichkeit, *τὸ δ᾽ εἶδος ἐντελέχεια,* und dieses ist sie in zweifacher Weise, entweder so wie die Wissenschaft, oder so wie das Betrachten (Denken), *καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ᾽ ὡς τὸ θεωρεῖν,*" bis 412 a 11.

In diesem Abschnitt unterscheidet Aristoteles das Seiende in dreifacher Weise, um das Verständnis derjenigen Kategorie vorzubereiten, in welcher die Seele steht. Die erste Unterscheidung teilt das Seiende in Substanz und Accidens, die zweite die Substanz in Materie, Form und Kompositum, die dritte die Entelechie, welche für Form gesetzt wird, in Entelechie nach Weise des Wissens und Entelechie nach Weise des Betrachtens. Es ist aber die Seele, wie im weitern Verlauf gelehrt wird, erstens substantiales Princip und kein Accidens des Leibes, zweitens Form und nicht Stoff noch Kompositum aus Stoff und Form, drittens Entelechie in Weise der vorausgehenden Wissenschaft und nicht in Weise der auf die Wissenschaft folgenden und sie beliebig ausübenden Betrachtung. Wir haben hier nur den Begriff der Entelechie genauer zu bestimmen. Denn die Begriffe Substanz, beziehungsweise substantiales Princip, und Form können wir nach dem Früheren voraussetzen. Erklären wir aber erst das Wort *ἐντελέχεια* nach seiner buchstäblichen Bedeutung. Über die Ableitung des Wortes ist nach Trendelenburg[24] viel

gestritten worden. Es möchte wohl von *ἐντελές* und *ἔχειν* kommen und *τὸ ἐντελὲς ἔχειν* bedeuten, seine natürliche Vollendung haben, oder es bedeutet einfach Vollendung, Wirklichkeit. (Die Schreibweise *ἐνδελέχεια,* von *ἐνδελεχής,* unaufhörlich, als ob es beständige Bewegung oder Thätigkeit bedeutete, wie Cicero den Begriff in den Tuskulanischen Disputationen erklärt, cf. gen. et corr. II, 10. 336 b 32, ist ganz falsch. Nichtsdestoweniger findet sie sich in der translatio antiqua bei Thomas von Aquin, und er selbst legt sie in seinem Kommentar zu Grunde, ohne jedoch dadurch in der Erklärung irregeführt zu werden. Die philosophische Verwendung des Wortes bei Aristoteles stellte ja seine Bedeutung hinreichend klar.) Die Bedeutung Wirklichkeit, lateinisch actus, ist bereits aus der Stelle, die zur Erklärung vorliegt, ersichtlich. Die Entelechie steht hier im Gegensatz zur Dynamis, Möglichkeit oder Vermögen, und sie wird als das Merkmal der Form, wie die Dynamis als das des Stoffes, aufgestellt. Wir wissen aber schon aus dem Früheren, wie wir dies zu verstehen haben. Der Stoff als solcher, das heifst insofern aus ihm als konstitutivem Princip eine neue körperliche Substanz hervorgeht, ist diese neue Substanz bis zu ihrer vollendeten Entwickelung nur der Möglichkeit nach, *δυνάμει,* was ihn zu einer wirklichen neuen Substanz macht, ist die Form. Die Form ist also Wirklichkeit als derjenige reale Bestandteil der Substanz, durch den der andere, die Materie, wirklich, d. h. aktuale Substanz ist. Indessen müssen wir den Begriff der Entelechie noch genauer aus der Metaphysik zu bestimmen suchen, um somehr da wir dort auch über die beiden Arten von Entelechie, die hier unterschieden sind, Aufschlufs finden.

In der Metaphysik tritt statt des Ausdrucks *ἐντελέχεια,* der für die psychologische Verwendung beinahe der ausschliefsliche ist (man vergleiche auch d. anim. I, 1. 402 a 26), mehr der verwandte, wenn auch nicht ganz gleichbedeutende Ausdruck *ἐνέργεια* in den Vordergrund. Das Wort bedeutet im allgemeinen, entsprechend seiner Ableitung, Thätigkeit, Wirksamkeit, lateinisch operatio oder actio. Eine genauere Bestimmung findet sich im 6. Kapitel des 9. Buches. Der Begriff *ἐνέργεια* gehört zu jenen einfachen und ursprünglichen, die nicht mehr auf einfachere

zurückgeführt werden können und deshalb eine strenge und eigentliche Definition durch die Gattung und den Artunterschied nicht zulassen. Deshalb wird die *ἐνέργεια* von unserm Philosophen teils an ihrem Verhältnis zur *δύναμις*, teils an Beispielen erläutert. Im ersteren Sinne bezeichnet er sie als „das Vorhandensein des Dinges, nicht im Sinne des potentialen Seins“: *ἔστι δ᾽ ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, μὴ οὕτως ὥςπερ λέγομεν δυνάμει*, 1048 a 30. Was aber Potenz und potential sei — übrigens auch ursprüngliche Begriffe —, war in den 5 ersten Kapiteln erörtert worden, mit Beschränkung freilich auf die Art von Potenz, die auf eine Bewegung oder Veränderung Bezug hat. „Potenz“, so lehrte das 1. Kapitel, „ist ein Princip der (aktiven) Veränderung in einem anderen als solchem“: *ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο*, 1046 a 11, oder bei einer passiven Potenz: „ein Princip der passiven Veränderung durch ein anderes als solches“: *ἡ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ᾽ ἄλλου ᾗ ἄλλο*, Z. 12, und deutlicher war der Begriff des Potenz Habenden oder Potentialen in den ersten Zeilen des 6. Kapitels in der Wendung zum Ausdruck gekommen: „was danach geartet ist, ein anderes zu bewegen oder von ihm bewegt zu werden“: *ὃ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ᾽ ἄλλου*, 1048 a 28. Übrigens empfängt die Potenz noch eine weitere Beleuchtung in eben dem Texte, der die *ἐνέργεια* erklärt. Nachdem Aristoteles gesagt hat: „die *ἐνέργεια* ist das Dasein des Dinges nicht im Sinne des potentialen Seins,“ fährt er fort: „wir nennen aber potential zum Beispiel den Hermes in einem Holzstamme und die Hälfte im Ganzen, insofern jener durch die Skulptur, diese durch Division zu einem eigenen Sein gelangen kann, und ebenso nennen wir verständig auch den nicht Betrachtenden, wenn er zu betrachten im stande ist. Das Letztere aber ist eben das Aktuale“, Z. 32 ff. Mit dem letzten Satz dieses Textes hat Aristoteles wieder die Erläuterung der *ἐνέργεια* aufgenommen, in welcher er dann folgendermafsen fortfährt: „was wir aber sagen wollen, wird durch Induktion im einzelnen klar. Man darf nämlich nicht für alles einen förmlichen Begriff verlangen, sondern mufs mitunter damit zufrieden sein, dafs einem eine Analogie vorgeführt wird. Wie also das Bauen zum Baukundigen,

das Wache zum Schlafenden, das Sehende zu dem, der die Augen geschlossen hält, aber sehen kann, wie das aus dem Stoff Herausgearbeitete zum Stoff, und wie das Fertige zum Unfertigen, so verhält sich das Aktuale zum Potentialen. Mit dem einen Gliede dieses Gegensatzes mag die *ἐνέργεια*, mit dem anderen das *δυνατόν* bestimmt sein. Das Aktuale aber wird nicht von allem gleichmäfsig ausgesagt, sondern etwa in analoger Weise wie dieses in diesem oder mit Bezug auf dieses, jenes in jenem oder mit Bezug auf jenes. Denn bald verhält sich das Aktuale wie die Bewegung zur Dynamis, bald wie die Substanz zu einem Stoffe,“ bis 1048 b 9.

Die in den letzten Sätzen vorgetragene Unterscheidung bedeutet nichts anderes als den Unterschied zwischen der Wirklichkeit als Substanz und als Thätigkeit. „Dieses in diesem“ geht auf die substantiale Form, die in der Materie ist, „dieses mit Bezug auf dieses“ geht auf die Thätigkeit, die mit Bezug aufs blofse Können Wirklichkeit heifst, *ἐνέργεια*.[25] Wir werden nun nicht fehl gehen, wenn wir dieselbe Unterscheidung in dem Gegensatz erkennen, den Aristoteles in dem von uns zu interpretierenden Text der Psychologie aufstellt: „die Entelechie ist zweifach, nämlich wie Wissenschaft und wie Betrachten.“ Bei den Worten Wissenschaft ist an das ruhende Sein der substantialen Form, bei den Worten Betrachten an die Thätigkeit des Wirkungskräftigen zu denken.

Noch erübrigt eine Bemerkung über den Unterschied von *ἐντελέχεια* und *ἐνέργεια*, so weit die ursprüngliche Ableitung ihn erkennen läfst. Bei *ἐντελέχεια* wiegt der Gedanke der Verwirklichung oder Vollendung schlechthin vor, bei *ἐνέργεια* dagegen der Gedanke an die in der Thätigkeit liegende Vollendung. Darum sagt Aristoteles selbst: „das Werk ist das Ziel und Ende der Vermögen, die *ἐνέργεια* aber ist das Werk. Darum wird auch das Wort *ἐνέργεια*, abgeleitet von *ἔργον*, gebraucht und bedeutet zugleich die Entelechie“: *τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον. διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται, καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν*, K. 8. 1050 a 21 (aus dieser Stelle ersieht man auch, welches die richtige Schreibweise von *ἐντελέχεια* ist). — Es ist also *ἐνέργεια* ursprünglich der engere

Begriff, und es ist nur eine weitere Ausdehnung, wenn man ihn vom Princip der substantialen Vollendung, der Form gebraucht, wie z. B. der Text 1050 b 2 thut: „es ist offenbar, dafs die Substanz und die Form Energie ist“ (sie ist nämlich das Ziel und mithin die Vollendung der substantialen Dynamis). Anderseits ist *ἐντελέχεια* insofern wieder der engere Begriff, als es die gewordene Vollendung, jene, die vom Unvollkommenen ausgegangen, bezeichnet, während *ἐνέργεια* auch für ursprüngliche Vollkommenheit steht. So ist das einfache Wesen Gottes *κατ᾽ ἐνέργειαν*, nicht *κατ᾽ ἐντελέχειαν*, Metaph. 12, 7. 1072 a 32; ebenso heifst der göttliche Geist *ἡ ἐνέργεια*, ib. b 27. — Hiernach dürfte es auch naheliegen, warum der für die Seele verwandte Ausdruck *ἐντελέχεια* besser pafst als *ἐνέργεια*. Einmal ist die Seele Vollendung eines Formlosen, des Leibes, sodann ist sie nicht Thätigkeit, Erscheinung, sondern deren substantialer Grund.

Diese Ausführungen über die *ἐντελέχεια* mögen hier, für die Exegese des Seelenbegriffs, genügen, und wir bringen nun die Fortsetzung des aristotelischen Textes.

„Substanzen aber scheinen am meisten die Körper zu sein, und von diesen die physischen. Denn diese sind die Principien der anderen. Von den physischen Körpern aber sind die einen mit Leben begabt, die andern nicht. Leben aber ist da, wo etwas sich durch sich ernährt, wächst und abnimmt,“ Zeile 11 bis 15.

Wie uns Thomas von Aquin belehrt, sind hier drei Unterscheidungen mit Rücksicht auf den materiellen Bestandteil der psychisch begabten Wesen vorgenommen, ähnlich wie die vorausgehenden Distinktionen sich auf den formalen Bestandteil bezogen. Es kann nämlich eine Form, sei es eine accidentale, wie rund und eckig, oder rot und blau, sei es eine substantiale, nicht begrifflich bestimmt werden ohne die zugehörige Materie. Darum wird auch die Definition der Seele, die sich hier vorbereitet, so gefafst sein, dafs der Leib als Materie mit in sie hineinkommt. Wir müssen aber, bevor wir auf die angemeldeten Distinktionen eingehen, hier einen Augenblick einhalten, um einem Mifsverständnis zu begegnen, das sich vielleicht gerade an die

Hereinnahme der Materie in die Definition der Form knüpfen könnte. Man könnte meinen, Aristoteles verlege den ganzen begrifflichen Gehalt der körperlichen Substanz in die Form und verwechsele mithin diese letztere mit dem Begriff oder dem Wesensgedanken des Dinges. Wir haben dieses Mifsverständnis schon gleich in der Einleitung erwähnt.. Wir bemerken gegen dasselbe hier nur ein Zweifaches. Erstens. Wenn die substantiale Form so wenig wie die accidentale (*ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου [τῶν κατηγορημάτων] λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν* Met. 7, 1, 1028 a 35) ohne die Substanz und mithin ohne die mit zu ihr gehörige Materie definiert werden kann, so folgt daraus so wenig eine Gleichsetzung für beide, wie für Accidens und Substanz. Es müfste ja auch sonst die Materie als gleichwertig mit Substanz gelten, da auch sie so wenig ohne die Form definiert werden kann, wie diese ohne sie. Zweitens. Die Form ist thatsächlich insofern das begriffliche Wesen der ganzen Substanz, als sie der Grund ihrer ganzen Wirklichkeit ist. Die Substanz ist wirklich durch die Form. Wenn aber das, so wird auch ursprünglich die Materie aus der Form erkannt, nicht umgekehrt. Denn das Mögliche wird nur aus dem Wirklichen erkannt. Darum sagt auch Aristoteles, dafs die Energie der Erkenntnis nach früher ist als die Dynamis. „Der Begriff und die Erkenntnis des Aktualen mufs dem des Potentialen vorangehen“, heifst es Met. 9, 8, 1049 b 16. Die Form ist also für die Erkenntnis der ganzen Substanz das principium quo, der Grund, durch welchen und in welchem sie erkannt wird, sie ist aber nicht das ausschliefsliche principium quod, das, was erkannt wird, nicht die ganze Substanz. Darum kann das erste ganz wohl ohne das zweite behauptet werden. Kehren wir nun zu unserm Texte zurück!

Die erste Unterscheidung an unserer Stelle betrifft den Gegensatz der körperlichen und geistigen Naturen. Die Körper scheinen nämlich darum „am meisten Substanzen zu sein“, weil sie unserer Erkenntnis am nächsten liegen. Die zweite Unterscheidung, enthalten in den Worten „und von diesen die physischen“, zielt auf den Gegensatz der Natur- und der Kunstgebilde. Die Kunst schafft nach Aristoteles keine neuen Substanzen,

wenn man ihm auch stellenweise diese sonderbare Meinung zugeschrieben hat. Die plastische Kunst gibt dem Dinge nur eine neue Figur, und es ist einfach undenkbar, dafs diese äufsere Figur, eine Bestimmung der Kategorie des *ποσόν*, diese Form, sagen wir, die zum Beispiel von der knetenden Hand im Thon hervorgebracht wird, von unserem Philosophen mit dem Wesensgepräge, mit der begrifflichen Gestaltetheit, verwechselt worden wäre. Das Kunstprodukt ist eben nur seinem von der Natur entlehnten Stoffe nach Substanz, die Kunstform ist Accidens. Bei den Naturkörpern ist nicht nur die Materie, sondern auch die Form substantiales Princip, wie wir uns oben von Aristoteles in dem 1. Kapitel des 2. Buches der Physik belehren liefsen, und eben darum heifst es hier in der Psychologie, dafs sie am meisten unter den Körpern Substanzen sind.[26] — Die dritte Unterscheidung trennt die belebten und die unbelebten Körper. Die Materie der Seele ist nämlich zwar nicht der belebte Körper, da dieser die Seele miteinbegreift, wohl aber der des Lebens fähige Körper. Wir könnten auch hier wieder auf eine Anschuldigung eingehen, die man gegen Aristoteles erhoben hat, als ob er den Stoff das eine Mal als das ganz Unbestimmte bezeichne, das andere Mal aber ihn als etwas gar nicht so Unbestimmtes einführe, wie z. B. im folgenden als die Materie der Seele der lebensfähige und organische Leib erscheint. Doch verschieben wir diesen Einwurf besser bis dahin, wo Aristoteles von der Organisation als Bedingung des Lebens besonders spricht. — Wir bemerken nur noch, dafs, wenn Aristoteles an unserer Stelle das Leben in der vegetativen Funktion der Ernährung und des Wachstums erblickt, er damit nur die erste Stufe bezeichnen will, die allem irdischen Leben notwendig zu Grunde liegt.

Im folgenden wird auf Grund der vorausgeschickten Einteilungen die Definition der Seele erforscht. Zuerst wird der Teil der Definition aufgesucht, der sich auf die Seele im Unterschied von ihrem Substrat bezieht. „Demnach möchte jeder physische belebte Körper Substanz sein, in der Weise aber, wie eine zusammengesetzte Substanz. Da er nun ein Körper von bestimmter Beschaffenheit ist, nämlich mit Leben begabt, so kann nicht der Körper die Seele sein. Denn der Körper gehört nicht zu den einem Subjekt angehörigen Dingen, sondern ist vielmehr seinerseits wie Subjekt und Stoff. Es mufs folglich notwendig die Seele Substanz sein als Form eines physischen dem Vermögen nach belebten Körpers. Die Substanz aber ist Entelechie. Mithin Entelechie eines solchen Körpers. Diese aber wird zweifach ausgesagt, einmal wie die Wissenschaft, sodann wie das Betrachten. Offenbar ist nun, dafs sie im Sinne der Wissenschaft zu nehmen ist. Denn während die Seele vorhanden ist, kommt sowohl Schlafen als Wachen vor, das Wachen aber ist dem Betrachten analog, der Schlaf dem Haben und nicht Ausüben. Es ist aber das Wissen bei einem und demselben der Entstehung nach eher, und deshalb ist die Seele die erste Entelechie eines physischen potential lebendigen Körpers," Z. 15—28.

In diesem Text wird zuerst der substantiale Charakter des Beseelten, des Ganzen also aus Leib und Seele, auf Grund des Vorausgegangenen festgestellt. Da nämlich alle physischen Körper Substanz sind, die belebten Körper aber in ganz besonderer Weise physische Körper sind, so folgt, dafs die belebten Körper Substanz sind. Zweitens wird bemerkt, dafs die belebten Körper zusammengesetzte Substanzen sind. Es bestehen nämlich alle wirklichen Körper aus Materie und Form. Es heifst aber im Text, das Lebendige sei in der Weise wie ein Zusammengesetztes Substanz, *οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτῃ*, nicht, es sei wirklich zusammengesetzt, weil es nur nach der Ähnlichkeit der mechanischen Zusammensetzung aus zwei Teilen besteht. Denn die Natur weifs die beiden zu unzertrennlicher Einheit zu verbinden.[27] Drittens wird gezeigt, welcher von den beiden Komponenten als Seele zu gelten habe, die Form nämlich, nicht der Stoff. Mit dem Wort lebendiger Körper ist nämlich zweierlei ausgedrückt: Körper und Körper von bestimmter Beschaffenheit. Nun kann der Körper nicht die Seele sein. Denn sie ist das, was das Subjekt zu etwas Bestimmtem macht, nicht das Subjekt selbst. Es kann aber auch nicht der so und so bestimmte Körper die Seele sein. Denn sie ist nur ein Teil des Beseelten. Da nun die Substanz dreifach ist: das Zusammengesetzte, die Materie und die Form, und die Seele das erste und zweite nicht ist, so kann sie, wenn sie doch Substanz sein soll, nur das dritte sein. Sie

ist also die Form eines physischen dem Vermögen nach lebendigen Körpers: *ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.* Nach der Bemerkung von Thomas v. Aquin heifst es hier: dem Vermögen nach lebendig, und nicht einfach: lebendig, weil der lebendige Körper sozusagen so viel als die ganze belebte Substanz ist. Das Kompositum wird aber nicht in die Definition der Form mithineingesetzt, sondern das, was sich zur Form wie die Materie, oder wie die Potenz zum Akt verhält. Das aber ist die Materie des lebendigen Körpers, die Seele selbst aber ist der Aktus, durch den der Stoff oder der Körper lebt, wie wenn man sagte, die Gestalt sei die Wirklichkeit, nicht des wirklich gestalteten Körpers, denn das wäre das Kompositum aus Gestalt und Körper, sondern des Körpers, der das Subjekt der Gestalt ist und sich zu dieser wie die Potenz zum Aktus verhält.[28] Man kann aber diese Bemerkung des Aquinaten noch durch eine weitere Bemerkung, die er an einer andern Stelle[29] macht, ergänzen oder gegen eine zu enge Auffassung sicher stellen. In dem Prädikate physisch und potential lebendig, und ebenso in der Bezeichnung Körper, nicht Materie, ist die Seele auch wieder in gewissem Sinne bereits eingeschlossen. Denn erst durch die Seele wird der Stoff, wie wir später noch sehen werden, zum Körper und zwar zum physischen Körper, und das potential lebendig kann, wie uns Aristoteles selbst noch sagen wird, in dem Sinne, den es hier hat, nur von einem Körper ausgesagt werden, der aktual lebendig ist. Hier ist also eine Redeweise gebraucht, wie wenn man sagte, die Wärme ist die Entelechie des Warmen, das Licht die Entelechie des Leuchtenden. Wir hätten hiermit schon eine Erledigung des Bedenkens wegen der Bedingungen, die Aristoteles für die Beseelung an den sonst doch bestimmungslosen Stoff stelle. Indessen werden wir sehen, dafs der Stoff auch schon bestimmte Eigenschaften aktuell haben mufs, bevor die Seele in ihm auftritt. — Viertens wird in der Definition der Begriff der Form mit dem der Entelechie vertauscht, der allgemeiner ist. Jede Form ist Entelechie, aber nicht umgekehrt. So redet Aristoteles am Schlufs des Kapitels von dem Schiffer wie von der Entelechie des Kahns. Aristoteles sagt nun zur

Rechtfertigung des Namensumtausches: die Substanz ist aber Entelechie, und mithin ist die Seele Entelechie eines Körpers der angezeigten Art: *ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια. τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.* Wir müssen hier das Wort Substanz in dem Sinne verstehen, in dem es auf die Form angewandt wird, als Substanz in Weise dessen, was Princip der wirklichen Substanz als solcher ist. Die Materie, wenn auch an sich in gewissem Sinne beinahe Substanz, *ἐγγὺς οὐσία πως*, Phys. I, 9. 192 a 6, ist doch nur durch die Form wirkliche Substanz, und die letztere, wenn auch im Vergleiche zur Form vollendete oder vollständige Substanz, ist doch auch nur durch die Form wirklich da. Zu bemerken ist nun, dafs Aristoteles auch ohne weitere Begründung an die Stelle von *εἶδος* hätte *ἐντελέχεια* setzen können. Denn er durfte das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Begriffe voraussetzen. Er begründet aber den Umtausch darum noch besonders durch den Mittelbegriff *οὐσία*, weil *οὐσία* das Seiende schlechthin, also das wirkliche fertige Sein bezeichnet. — Anders legt Thomas v. Aquin den Satz: *ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια* aus, als ob seine translatio den Text voraussetzte *ᾗ δ' οὐσία*, sie ist aber Entelechie in Weise der Substanz, nicht wie ein Accidens. Er schreibt: ne aliquis crederet quod anima sic esset actus, sicut aliqua forma accidentalis actus est, ad hoc removendum subdit quod anima est sic actus, sicut substantia est actus, id est sicut forma. Allein die angenommene Lesart ist unzulässig, weil der folgende Satz nicht zu ihr pafst: also eines solchen Körpers Entelechie ist sie. Diese Folgerung hat damit, dafs die substantiale Form keine accidentale ist, nichts zu thun. — Fünftens endlich wird in den letzten Sätzen des vorliegenden Textes die Seele als erste Entelechie bezeichnet. Sie wird so genannt im Gegensatz zu der zweiten Entelechie, der Thätigkeit dessen, was dem substantialen Sein nach bereits vollendet ist. Dieses vollendete substantiale Sein ist nämlich bei dem belebten Körper die Seele selbst als das Princip jenes Seins. Zweite Entelechie aber sind die Thätigkeiten der Seele, die offenbar ihr fertiges Dasein voraussetzen. Erklären wir, bevor wir auf das Sachliche dieser äufserst wichtigen Bestimmung eingehen, den Vergleich, den Aristoteles auf die erste und zweite Wirklichkeit der Seele

anwendet! Jene vergleicht er mit der Wissenschaft, diese mit dem Betrachten. Trendelenburg findet hier eine Schwierigkeit. Es scheint nämlich, umgekehrt wie Aristoteles sagt, das erste der aktuale Begriff zu sein, das zweite die Fähigkeit, ihn nach Belieben zu denken. Trendelenburg selbst, der die Lösung bei den alten griechischen Kommentatoren vergeblich sucht, glaubt sie mit dem Hinweis zu geben, dafs hier unter Wissen nicht ein Vorrat von Vorstellungen im Gedächtnis, sondern seine Fähigkeit etwas zu wissen zu verstehen ist, die wir beim Betrachten ausüben: „itaque scientia non tam ea est, quam velut thesaurum congestum memoriae mandaveris, sed potius sciendi facultas, qua contemplantes agimus."[30] Aber die Denkfähigkeit ist nicht Wissen. Darum ist es richtiger, zu sagen, dafs hier der vollkommene Besitz einer Wissenschaft zu verstehen ist, auf welchen das beliebige Denken ihrer eigentümlichen Begriffe oder ihres Inhaltes erst folgt. Diese Unterscheidung zwischen vollkommenem und stückweisem Wissen findet sich bei Aristoteles im 8. Kapitel des 9. Buches der Metaphysik: „daher die sophistische Folgerung, es müsse einer, ohne eine Wissenschaft zu besitzen, die Verrichtungen der Wissenschaft ausüben (wie einer, der Cither spielen lernt, Cither spielen mufs und so bereits scheint verstehen zu müssen, was er lernen will). Der Lernende nämlich hat die Wissenschaft nicht, aber er mufs vielleicht schon ein Stück von ihr haben," l. c. 1049 b 33. Doch gehen wir von diesem blofs formellen Punkt zur Sache über!

Die Unterscheidung der Seele von ihren Äufserungen, auf welche die Bezeichnung als erste Entelechie hinzielt, versteht sich sozusagen von selbst. Weil die Seele nicht immer thätig ist, wenigstens nicht nach allen ihren Vermögen, weil z. B. mit der Einwohnung der Seele Schlafen und Wachen, wie Aristoteles sagt, zusammengeht, so leuchtet ein, dafs die Verrichtungen und Äufserungen der Seele nicht die Seele sind. Aristoteles würde also mit der blofsen Erklärung, die Seele sei das, was im belebten Körper den Lebensäufserungen als aktives Princip zu Grunde liegt, nichts vorgebracht haben, was über das Wesen der Seele irgend welchen sachlichen Aufschlufs böte. Was man von der Definition der Seele erwartet, ist doch, dafs sie in dem

Wesen der Seele ihr Verhältnis zum Leibe aufzeige, auf welchem die Erscheinungen des Lebens beruhen. Die blofse Vorstellung eines aktiven Grundes der Lebensäufserungen läfst das Wesen unberührt.

Es mufs also mit der ersten Entelechie sehr viel mehr gesagt sein, und dieses Mehr enthüllt sich uns sofort, wenn wir für erste Entelechie den gleichbedeutenden Ausdruck substantiale Form setzen. Die Seele ist die substantiale Form des Leibes und eben darum dessen erste Wirklichkeit. Sie kommt nicht zu dem bereits fertigen für sich existierenden Leibe als eine, wenn auch an sich noch so bedeutsame Mitgift hinzu. Wäre sie doch dann für den Leib blofses Accidens, das dessen substantiale Vollendung, also dessen erste Entelechie, voraussetzte, nicht erst herstellte. Nein, sie gibt dem Leibe erst sein Dasein. Sie ist ihm Lebens- und Seinsgrund zugleich. Die Richtigkeit dieser unserer Auffassung ergibt sich nach allem, was wir früher über Materie und Form vernahmen, von selbst. Jeder Körper hat nach Aristoteles sein wirkliches Dasein durch die substantiale Form, die auch Entelechie heifst. Hätte nun der Leib sein Sein nicht durch die Seele, sondern anderswoher, so hätte er anderswoher auch seine Entelechie, und die Seele käme zu ihm nicht als erste, sondern als eine auf die erste folgende zweite Entelechie.

Dieses ist also die hochbedeutsame, von vielen freilich nicht erfafste Idee, die uns in der vorliegenden Begriffsbestimmung entgegentritt: die Seele bildet mit dem Leibe eine Natur, sie entkleidet das körperliche Sein der angestammten materiellen Weise und hebt es in die eigene Seinssphäre, die immaterielle, empor. Durch die Seele wird der tote Stoff lebendig, erhält Wachstum und Empfindung, nicht in äufserlicher Zuthat, sondern durch eine das innerste Sein erfassende Verwandlung. Infolge dieser Umwandlung findet sich im Dasein und Wirken der psychisch begabten Natur vollkommene Einheit. Indessen werden wir hierüber von unserem Auktor in der Folge noch besonders belehrt werden. Sehen wir jetzt, wie er im Texte der Definition der Seele noch durch eine weitere Bestimmung ihre letzte endgültige Gestalt gibt!

Da die Seele eine Form ist, so mufs sie nicht blofs für sich, sondern auch nach der Seite ihres materiellen Substrates bestimmt werden, und dieses geschieht in dem folgenden Texte. „Von solcher Art (potential lebendiger Körper) ist aber jeder organische Körper. Organe sind aber auch die Teile der Pflanzen, jedoch ganz einfache, wie z. B. das Blatt eine Schutzdecke für die Fruchtschale und diese für die Frucht ist. Die Wurzeln aber sind ein Analogon des Mundes, denn beide nehmen die Nahrung auf," a 28 —b 4. Es wird also hier das Substrat der Seele, der Körper, in der Art endgültig gekennzeichnet, dafs das weitere neben physisch ihm beigelegte Prädikat, nämlich potential lebendig, *δυνάμει ζωὴν ἔχον*, welches die specifische Differenz enthält, durch das andere „organisch" ersetzt und erläutert wird. Eine Erläuterung ist hier gegeben. Denn sinnlich Greifbares tritt an Stelle der abstrakten Beziehung, die körperliche Organisation an Stelle der Fähigkeit zum Leben. Die Seele fordert, um in ihm ihre Kräfte zu entfalten, einen organisierten, d. h. zu verschiedenen Verrichtungen durch besondere Teile oder Glieder befähigten Körper. Denn das Lebendige ist reicher veranlagt und vielseitiger in der Wirksamkeit als die tote Natur. Das Leblose wirkt immer und nach allen seinen Teilen gleichförmig, das Lebendige aber verfügt über eine gewisse Mannigfaltigkeit von Wirkungen, auf je höherer Stufe es steht, desto mehr, und bedarf eben darum der verschiedenen Organe. Es ist aber nach der wohl zweifellos richtigen Ansicht unseres Philosophen auch die Vegetation, die pflanzliche Seinsweise, bereits wahres Leben, wenn auch Leben auf der untersten Stufe, und darum zeigt Aristoteles im Text, wie auch auf dieser Stufe das aufgestellte Merkmal des Organischen sich erfüllt. Auch die Pflanze hat Organe, wenn auch ganz primitive, Teile also mit besonderen Verrichtungen, sie hat z. B. Blätter zur Bedeckung der Frucht, und die Frucht hat eine Schale zum Schutz des Kernes, und die Wurzeln, womit sie die Nahrung einsaugt, sind der Pflanze statt des Mundes gegeben.

Hier erhebt sich indessen wieder eine Schwierigkeit. Wir sind gewöhnt, die Organisation als ein Werk der Seele zu betrachten, wie kann da eben diese Organisation von der Seele

vorausgesetzt werden? Um so weniger scheint eine solche Vorstellung am Platze, da der Stoff als das ganz Form- und Bestimmungslose gilt, das erst durch die Seele Gestalt erhält. Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt in folgendem. Im Sinne des Aristoteles haben wir zwischen der ersten und zweiten Organisation zu unterscheiden. Die eine ist vorhanden, so lange der werdende Organismus die Merkmale nicht hat, die ihn specifisch von andern Organismen unterscheiden; sobald er sie, wenn auch nur in den ersten Anfängen, hat, hat die zweite Organisation begonnen. Diese letztere nun ist das Werk der Seele, die eben zu der Zeit in dem Organismus auftritt, wo er seine specifische Differenz aufweist, jene erstere aber ist nach Lehre unseres Philosophen das Werk der plastischen Kraft des Samens und unvollendeter seelischer Formen, die der eigentlichen Seele im Keim des Lebewesens als Zwischenstufe vorangehen. Die Organisation also, die in der Definition der Seele erwähnt wird, ist jene erste unfertige, soweit sie indes in ihrer Art zum Abschlufs gekommen ist. Aristoteles erörtert diese Lehre teils in der Schrift von der Entstehung der Tiere, Buch 2, Kapit. 3, teils, wenn auch nur mehr gelegentlich, in der Metaphysik, Buch 7, K. 10. „Es wird wohl niemand," heifst es an erstgenannter Stelle, „den Fötus gleichsam für ein Seelenloses und in jeder Weise des Lebens Beraubtes ansehen. Denn die Samen und Keime der Tiere leben nicht minder als die der Pflanzen und sind bis zu einem gewissen Grade erzeugungsfähig. Dafs sie nun die vegetative Seele haben, ist offenbar . . . . ebenso, dafs sie in der Weiterentwickelung die sensitive Seele erhalten, durch die etwas ein Tier ist. Denn nicht gleichzeitig wird Tier und Mensch, oder Tier und Pferd u. s. w. Denn das Ziel wird zuletzt verwirklicht, das Eigentümliche aber ist das Ziel für das Werden eines jeden . . . Die vegetative Seele mufs nun offenbar in den Samen und noch zu trennenden Fötus als der Potenz nach vorhanden gesetzt werden, der Wirklichkeit, *ἐνεργείᾳ*, nach aber nicht eher, als sie nach Weise der getrennten Fötus die Nahrung ziehen und das einer solchen Seele eigentümliche Werk verrichten. Denn zuerst scheinen alle diese Keime das Leben der Pflanze zu leben. Es ist aber offenbar, dafs entsprechend

auch über die sensitive und intellektive Seele zu reden ist. Denn alle diese müssen sich in den Keimen früher der Potenz als der Wirklichkeit nach finden“ 736 a 28—b 15.[31] Diese Stelle lehrt also, daſs die Seele der Tiere erst dann in dem Keime auftritt, wenn derselbe eine gewisse Entwickelung erreicht hat. Dasselbe müssen wir nach dem Zusammenhang von der Pflanzenseele annehmen. In der bezeichneten Stelle der Metaphysik aber wird uns etwas näher angegeben, wie weit die Organisation, behufs Aufnahme des sensitiven Lebensprincips im allgemeinen, fortgeschritten sein muſs. Es werden da nämlich die Teile genannt, ohne welche auch die primitivste sensitive Lebensthätigkeit, das Gefühl, nicht möglich ist. „Einige Teile des Leibes“, heiſst es, „sind gleichzeitig mit der Seele (so daſs sie ohne dieselbe nicht gedacht werden kann), alle nämlich, die eine herrschende Stellung einnehmen, und worin in erster Linie der Begriff und die Substanz enthalten ist, wie etwa das Herz oder das Gehirn; denn es macht nichts aus, für welches von beiden wir uns entscheiden,“ 1035 b 25. Aus beiden Stellen folgt mithin als Ergebnis, daſs Aristoteles für das Auftreten der Seele eine solche Organisation des Leibes fordert, ohne welche die Seele ihre eigentümlichen Verrichtungen nicht wahrnehmen kann. Nur ein so organisierter Körper ist ihm ein „der Potenz nach Leben habender.“ Denn unter Potenz versteht er hier die nächste, nicht die entfernte Disposition, wie er dies auch an einem andern Orte ausdrücklich sagt: „nicht zu jeder Zeit ist etwas der Potenz nach etwas, z. B. die Erde ein Mensch. Sie ist das höchstens, wenn sie sich in Samen gewandelt hat, und vielleicht auch dann noch nicht“, Metaph. 9, 7. 1048 b 37—1049 a 3. Sie ist es nämlich erst dann, wenn der Same sich zum vegetativ und sensitiv belebten Fötus entwickelt hat.

Wir sehen hieraus, daſs die Einsetzung von organisch für potential lebendig für unsere Begriffsformel einen wirklichen Zuwachs an Inhalt bedeutet. Was die Fähigkeit zur Aufnahme des Lebens sei, ist eine ganz unbestimmte Sache, durch die Erklärung, es sei die Organisation, bekommt der Gedanke einen greifbaren Inhalt. Zugleich aber wird hierdurch die Zeit bestimmt, wo die Seele im Fötus auftritt, indem Aristoteles die

Seele nicht sozusagen als etwas Selbständiges ansieht, das wer weiſs woher kommt und sich einen Leib schafft, sondern als wirkliche, wenn auch substantiale Erscheinung, *εἶδος* (von *εἴδειν* gleich *ἰδεῖν*, wie das lateinische species von specio gleich specto), Wesensausdruck eines Körperlichen, nämlich des belebten Stoffes.

Im folgenden gibt der Text auf Grund alles Vorausgegangenen die endgültige und alle Seelenstufen ohne Unterschied umfassende Definition der Seele: „soll man demnach etwas an jeder Seele ohne Unterschied Vorhandenes sagen, so möchte sie wohl die erste Entelechie eines physischen organischen Körpers sein,“ *εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*, Z. 4—6, eine Definition, die nach den bisherigen Erläuterungen keiner weiteren bedarf.

Im folgenden wird auf Grund der aufgestellten Definition die Einheit von Leib und Seele ausgesprochen. „Darum braucht man auch nicht zu fragen, ob Seele und Leib eins seien, wie man danach auch nicht beim Wachs und seinem Gepräge, noch überhaupt bei der jedesmaligen Materie und demjenigen, dessen Materie sie ist, fragt; denn da vom Einen und vom Sein in mehrfacher Bedeutung geredet wird, so ist die Wirklichkeit (Entelechie) doch das, was im eigentlichen Sinne so heiſst“, Z. 6—9.

Hier folgert Aristoteles zuerst die Einheit von Leib und Seele, und zwar daraus, daſs die beiden laut der Definition der Seele zu einander im Verhältnisse von Materie und Form stehen. Auch wo es sich um eine accidentale Form handelt, wie beim Siegeleindruck im Wachs, wird niemand nach der Einheit von Materie und Form fragen, und dasselbe gilt für die substantiale Form. Vgl. Met. 8, 6. Sodann wird die Einheit von Leib und Seele näher bestimmt durch die Bemerkung, es sei eine Einheit im eigentlichen Sinne wie die wirklich existierende Substanz eins ist. Das Mögliche ist nur uneigentlich seiend und eins. Die wirkliche Substanz ist im eigentlichen Sinne eins. Nun ist aber Leib und Seele zusammen eine solche wirkliche Substanz, wiederum laut der Definition der Seele. Also haben sie miteinander dieselbe Einheit des Seins und Wesens, wie sie überhaupt jeder Substanz zukommt.

Bis hierher reicht der erste Hauptabschnitt des ersten Kapitels. Es ist in demselben, wie wir sahen, die Definition der Seele aus allgemeinen Erwägungen abgeleitet und aufgestellt worden. Im zweiten Abschnitt, der bis zum Ende des Kapitels geht, wird sie der Anschauung näher gebracht.

„Im allgemeinen ist nun angegeben, was die Seele ist; das begriffliche Wesen nämlich, *οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον*. Dieses aber ist das eigentliche Was eines solchen (beseelten) Körpers, *τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῳδὶ σώματι*, wie wenn ein Werkzeug, z. B. ein Beil, ein physischer Körper wäre; denn es wäre das Beilsein sein Wesen, und es wäre die Seele; denn nachdem dies abgetrennt worden wäre, wäre es kein Beil mehr auſser dem bloſsen Namen nach. Indessen ist hier nur ein Beil vorhanden. Denn nicht eines solchen Körpers wesentliches Was und Begriff ist die Seele, sondern eines derartigen (beseelten) physischen Körpers, der das Princip der Bewegung und Ruhe in sich hat. — Wir müssen uns aber das Gesagte auch an den Teilen veranschaulichen. Wäre das Auge ein lebendes Wesen, so wäre die Sehkraft seine Seele. Denn diese ist das begriffliche Wesen des Auges. Das Auge aber ist die Materie der Sehkraft, nach deren Wegfall es kein Auge mehr ist, als höchstens dem Namen nach, wie ein steinernes oder gemaltes. Man muſs nun die Sache von dem Teil auf den ganzen lebendigen Körper übertragen; denn analog wie Teil zu Teil verhält sich die ganze sinnliche Empfindung zum ganzen sinnlich empfindenden Körper als solchem“, Zeile 9 bis 25.

Wir haben schon gesehen, daſs Aristoteles, wo er die Definition der Seele vorbereitete, die Bestimmungen bezüglich der Seele selbst und diejenigen bezüglich ihres Subjektes gesondert berücksichtigte. Ähnlich verfährt er hier, wo es sich um die nachträgliche Erläuterung der gegebenen Definition handelt. Denn im gegenwärtigen Abschnitte gelten die Verdeutlichungen der Seele selbst. Gleich darauf aber wird eine kurze Erklärung bezüglich ihres materiellen Substrates, des Leibes, folgen. Er vergleicht also im vorliegenden Text das lebendige Wesen einmal mit einem Werkzeug, dann mit einem einzelnen Sinnesorgan und sagt, daſs sich die Seele ähnlich verhält wie

bei einem Werkzeug die Gestaltung oder Konstruktion und bei einem Sinnesorgan der Sinn.

Im allgemeinen, sagt er, ist das Wesen der Seele hiermit angegeben. Er wird nämlich die besonderen Bestimmungen folgen lassen, wenn die einzelnen Stufen des Seelenlebens zur Behandlung kommen. Sie ist das begriffliche Wesen, die Form, im Gegensatz zur Materie. Sie ist das, was den belebten Körper zum belebten Körper macht. Diese Bestimmung wird nun durch Vergleiche verdeutlicht, zuerst durch den Vergleich des belebten Körpers mit einem Instrument. Die substantiale Form läſst sich nämlich nicht sinnlich vorstellen, darum wird sie mit einer accidentellen Form, einer Kunstform, verglichen. Nehmen wir an, ein Beil würde, wie durch die Kunst, so durch die Natur hervorgebracht. Wir werden hier wohl im Sinne des Aristoteles hinzudenken müssen, daſs es dann auch beseelt sein würde, ähnlich wie eine Pflanze, weil es ja verschiedene Teile, also wenn man so sagen darf, eine Art Organisation hat. Dann wäre das Beil-sein, *τὸ πελέκει εἶναι*, d. h. die eigentümliche Herstellung, durch die es zu seinen Verrichtungen taugt, seine substantiale Form und seine Seele, so daſs es nach Verlust derselben aufhörte ein Beil zu sein, weil es nämlich sein eigentliches Wesen und Sein verloren hätte. In Wirklichkeit ist es nun freilich nur ein Beil, bei dem die Form in Bezug auf den Stoff nur accidentelle Bedeutung hat, und hierin liegt die Unähnlichkeit des Vergleiches. — Wiederum läſst sich die Sache an einem einzelnen Sinnesorgan verdeutlichen. Denn die Verrichtung des einzelnen Organes ist ein konkreteres und darum bekannteres Ding als Leben und Lebensthätigkeit im allgemeinen, oder es sind auch, wie Thomas von Aquin a. a. O. bemerkt, die Teile, d. h. die Vermögen der Seele uns bekannter als die Seele selbst. Es wird also das Sehvermögen zum Vergleich herbeigezogen. Wäre das Auge ein vollständiges Lebewesen, so wäre das Gesicht oder die Sehkraft seine substantiale Form oder seine Seele, das Auge selbst aber, d. h. das körperliche Organ, wäre die Materie der Sehkraft. Würde letztere erlöschen, so hörte das Auge auf, Auge zu sein. Es könnte nur noch in der Weise Auge genannt werden, wie man auch von dem Auge einer steinernen

Bildsäule oder von gemalten Augen redet. So ist die ganze sinnliche Seele das begriffliche Wesen oder die substantiale Form des sinnlich belebten Leibes, insofern er nämlich ein solcher ist, d. h. insofern er lebt und empfindet. — Von neuem sieht man hieraus auf das deutlichste, wie nach Aristoteles das Sein und Wesen des Leibes von der Seele herkommt und mit ihrem Sein eins ist. Entweicht die Seele, so ist es nicht mehr derselbe Leib. Er hat sein altes Sein und Wesen nicht mehr.

Fortsetzung des Textes. „Es ist aber nicht das, was die Seele verloren hat, unter dem der Potenz nach Lebendigen zu denken, sondern das, was sie hat. Same und Frucht aber sind der der Potenz nach so beschaffene Körper.

Wie nun das Schneiden und das Sehen, so ist das Wachen Entelechie, wie aber das Gesicht und die Tauglichkeit eines Werkzeuges, so ist es die Seele. Der Leib aber ist das der Potenz nach Seiende. Aber wie das Auge aus dem Augapfel und der Sehkraft besteht, so ist dort Seele und Leib das Tier.

Dafs nun die Seele vom Leibe nicht trennbar ist oder einige Teile von ihr, wenn sie von Natur aus teilbar ist, kann nicht zweifelhaft sein. Denn sie fällt mit der Wirklichkeit einiger Teile geradezu zusammen, *ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν*. Aber bezüglich einiger (Teile) freilich steht dem nichts im Wege, indem sie keines Körpers Entelechien sind.

Noch aber ist es zweifelhaft, ob die Seele so des Leibes Entelechie ist, wie der Schiffer die des Schiffes.

Im Umrifs sei nun hiermit die Begriffsbestimmung und annähernde Beschreibung der Seele gegeben," 412 b 25—413a 10, Schlufs d. Kap.

Im ersten Absatz dieses Textes erfolgt eine nähere Bestimmung über den Teil der Definition der Seele, der sich auf ihr Substrat bezieht. Es wird das potential Lebendig als Erfordernis des psychisch begabten Körpers erläutert. Der entseelte Körper ist kein dem Vermögen nach lebendiger Körper, sondern nur der aktual beseelte. In der Definition steht nur darum statt lebendig potential lebendig, weil der lebendige Körper beides zusammen wäre, Seele und Leib; es soll aber in der Definition der Leib im Gegensatz zur Seele stehen. Weil nun blofs derjenige Leib im Sinne unserer Definition potential lebendig ist, der es zugleich aktual ist, so folgt auch, dafs die der Beseelung erst entgegenreifenden Körper, Samen und Früchte, nicht potential lebendig sind: sie haben blofs das Vermögen, dem Vermögen nach lebendiger Leib zu sein — eine Bestimmung, die man nach unsern frühern Ausführungen über die zur Beseelung erforderliche Organisation des Leibes leicht verstehen wird.

In den folgenden Zeilen wird an der Hand der angewandten Vergleiche erklärt, was Seele, was Leib, und was beides zusammen ist. Die Seele ist die Entelechie, aber nicht wie das Schneiden des Beils und das Sehen des Auges — das ist vielmehr die zweite Entelechie, das Wachen der Seele, d. h. ihre Thätigkeit —, sondern so wie Sehkraft und Schneidigkeit. Der Leib aber ist gegenüber der Seele das Potentiale, und Seele und Leib zusammen sind das lebendige Wesen, wie Sehkraft und Augapfel das Auge.

Der folgende Absatz ist sehr wichtig. Er enthält zunächst als Folgerung aus der aufgestellten Definition den Satz, dafs die Seele, zum Teil wenigstens, vom Leibe nicht trennbar ist, also mit ihm stirbt. Diese Folgerung wird auf den Satz gestützt: sie, die Seele, ist die Wirklichkeit einiger Teile selbst. Was bedeuten diese Worte? Dies, dafs die Seele in einer Beziehung immer nichts weiter ist als die Entelechie einiger und zwar untergeordneter Teile oder Vermögen der Seele. In den Pflanzen und Tieren ist das selbstverständlich, weil sich da nur vegetatives und sensitives Vermögen findet. In der intellektiven Seele aber finden sich diese Stücke wieder, wobei man freilich noch nicht weifs, ob sie für sich bestehen oder mit dem Verstand eine Substanz bilden — denn das wird sich erst später entscheiden. Wo nun die Seele, wie in den Pflanzen und Tieren, einfach nichts weiter ist als der vegetative und sensitive Teil, da kann sie offenbar nicht vom Leibe getrennt werden. Denn wachsen kann nur das Gewächs und fühlen nur der sinnlich belebte Leib. Und auch in der intellektiven Seele wird das vegetative und sensitive Vermögen sterben, wenn es überhaupt möglich ist, dafs Teile der Seele von einander getrennt werden.

Sollte aber die Seele nicht teilbar sein, dann würden die niederen Vermögen mit und in dem Geiste fortleben.

Denn „bezüglich einiger Teile steht dem allerdings (dafs sie vom Leibe getrennt werden) nichts entgegen, indem sie keines Körpers Entelechien sind“: *οὐ μὴν ἀλλ᾽ ἔνιά γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας*. In diesen Worten spricht Aristoteles seine wissenschaftliche Überzeugung aus, dafs der Unsterblichkeit der intellektiven Seele nichts im Wege stehe, da, wie er später noch eigens zeigen wird, die eigentümliche Thätigkeit des Geistes, das Denken, ohne körperliches Organ rein von der Seele selbst vollzogen wird. Wo aber eine Thätigkeit ohne den Leib ist, da ist auch ein Dasein ohne ihn möglich.

Nachdem Aristoteles erklärt hat, dafs die Unmöglichkeit der Abtrennung einiger Seelenteile vom Leibe nicht zweifelhaft sei, dagegen der Trennbarkeit des höchsten Seelenteils nichts im Wege stehe, fügt er bei: „noch aber ist es zweifelhaft, ob die Seele so des Leibes Entelechie ist, wie der Schiffer die des Schiffes.“ Diese Erklärung mufs auf den ersten Blick nicht wenig befremden. Sie zielt ohne Zweifel auf die Meinung Platos, welcher die Seele, ihren Charakter als Wesensform aufhebend, zur blofsen Einwohnerin und Bewegerin des Leibes machte. Von dieser Meinung wird also gesagt, dafs über sie mit dem Bisherigen noch nichts entschieden sei. Nun aber hat das vorliegende Kapitel doch gerade dies klargestellt, dafs die Seele mit dem Leibe als dessen substantiale Form eine Einheit des Seins bildet. Man sollte also meinen, es werde hier wieder alles, was bisher gelten sollte, über den Haufen geworfen. Indessen man bemerke, dafs hier von dem höheren Seelenteil, dem Geiste, die Rede ist, der bei Plato als die eigentliche menschliche Seele der niederen tierischen mit ihren beiden Teilen, Eifer und Begierde, gegenübersteht. Wenn nun die höhere Seele wirklich in dem Sinne ein eigener Teil der Seele ist, dafs sie mit der niederen keine eine und einzige Substanz bildet, so wird niemand sie, sondern höchstens die niedere Seele als Wesensform des Leibes ansehen. Sie wäre dann in der That wie der Schiffer nur Lenkerin des beseelten Leibes. Wenn sie dagegen mit der niederen Seele

der Substanz und dem Sein nach eins ist, dann wäre an blofse Einwohnung nicht zu denken. Es wird also die Entscheidung davon abhangen, ob die vernünftige Seele im Menschen mit der sensitiven eins ist, und diese Entscheidung bringt das folgende Kapitel, indem es einfach die Thatsache des Selbstbewufstseins anruft, wonach wir es sind, die durch die Seele zugleich leben und empfinden und denken. —

Wir verabschieden uns von diesem Kapitel, nicht ohne auf seine Zeichnung des Seelenbildes einen Blick der Bewunderung zu werfen. Man erkennt in diesem Bilde den genialen Blick des Meisters, der die charakteristischen Züge des Urbildes sicher erfafst hat, man erkennt die feste Hand, die sie zur Darstellung bringt. Anknüpfend an die allgemeinsten Kategorieen des Seienden weifs Aristoteles seinen Gegenstand zuerst in die rechte Umgebung zu bringen, sodann zeichnet er ihn getreu nach seiner wahren Natur, indem er ihn weder nach Weise Platos idealisiert und über die materielle Sphäre ganz und gar hinausrückt, noch ihn mit Demokrit und Empedokles degradiert, des höheren Adels entkleidet und zum gemeinen Staubgebilde macht. Aristoteles war vielleicht der erste, der es unternahm, das Wesen der Seele wissenschaftlich zu beschreiben, aber was er über sie in dem einen Kapitel als Frucht seines Nachdenkens darbietet, ist zum Ausgang und zur Grundlage der psychologischen Forschung für die Jahrtausende geworden.

2. Abschnitt. Begründung des aufgestellten Begriffes.

Wie der Wesensbegriff der Seele in dem bis jetzt behandelten Kapitel zur Darstellung gelangt, so wird er im folgenden an der Hand der im Seelenleben gegebenen Thatsachen begründet. Man mufs diesen Zusammenhang zum Zwecke des richtigen Verständnisses wohl vor Augen halten. Mitunter fafst man das zweite Kapitel so auf, als wolle es eine zweite Definition der Seele geben und so die erste gewissermafsen vervollständigen. Man findet dann diese neue Definition in dem Satz aufgestellt: „Die Seele ist das, wodurch wir ursprünglich leben, empfinden und denken“, 414 a 12. Indessen ist dieser Satz wohl eher im Zusammenhang der Begründung der bereits gegebenen Defi-

nition vorgebracht. Auch mufs man sich gegenwärtig halten, auf welche Punkte es bei der Rechtfertigung der aufgestellten Begriffsbestimmung ankommen werde. Erstens wird im allgemeinen zu zeigen sein, dafs die Thatsachen des Lebens in dem Lebendigen ein höheres Princip erfordern, das als substantiale oder Wesensform zu betrachten ist. Da sodann in den Tieren und Menschen kombinierte Stufen des Lebens erscheinen, in den ersteren aufser dem vegetativen das sensitive, in den letzteren überdies das intellektive, so ist zu zeigen, dafs die höheren jedesmal mit der niederen eine Einheit des Seins bilden, dafs sie also nicht wie etwas zur niederen Stufe als zur substantialen Form Hinzukommendes, sondern vielmehr mit der niederen Stufe die substantiale Form selbst sind. Es wird also bei den Tieren die Einheit des vegetativen und sensitiven, beim Menschen die des vegetativen, sensitiven und intellektiven Lebens nachzuweisen sein. Nur unter diesem Gesichtspunkt, will uns bedünken, läfst sich in dem vorliegenden Kapitel eine geordnete Entwickelung erkennen. Aristoteles selbst hat es unterlassen, den Zusammenhang der Gedanken anzugeben. Er reiht das einzelne lose aneinander und überläfst es unserm Nachdenken, den leitenden Faden zu finden. Der Anfang des Kapitels lautet:

„Da sich aber aus dem zwar Dunkeln aber sinnlich Näherliegenden das Deutliche und dem Begriffe nach Bekanntere ergibt, so müssen wir in dieser Weise neuerdings versuchen, es mit der Seele anzugehen. Denn die Begriffsbestimmung hat nicht blofs, wie die meisten Definitionen thun, anzugeben, dafs etwas ist, sondern es mufs in derselben auch die Ursache enthalten und ersichtlich sein. Nun aber sind die Definitionen wie Schlufssätze; nehmen wir z. B. den Begriff der Quadratur! Er laute: ein einem ungleichseitigen Viereck gleiches gleichseitiges Rechteck. Diese Definition drückt den Schlufssatz aus. Lautet sie dagegen: die Quadratur ist die Auffindung der mittleren Proportionale, so bringt sie den Grund der Sache zum Ausdruck," 423 a 11—20.

Dieser Text bildet die Einleitung des Kapitels und bereitet darauf vor, dafs im folgenden die Begründung der aufgestellten Definition versucht werden soll. Diese Begründung soll sich auf

die Erscheinungen oder Äufserungen des Seelenlebens stützen, die zwar an sich weniger intelligibel sind als die Seele selbst, weil sie ihr ganzes Sein nur von ihr haben, die aber für unsere Erkenntnis näher liegen. Denn wir müssen das Wesen aus der Erscheinung, das Intelligible aus dem Sinnlichen erheben. Aristoteles bemerkt also, dafs bezüglich der Seele und ihrer Wesenheit bereits das fertige Ergebnis vorgelegt worden sei, noch bevor es aus den Thatsachen des Seelenlebens abgeleitet worden. Mit der gelieferten Definition verhalte es sich, wie wenn man in der Geometrie die Quadratur eines beliebigen Vierecks dahin bestimme, es sei ein gleichseitiges Rechteck, das dem betreffenden Viereck gleich sei. Aus dieser Bestimmung ersehe man zwar die wesentliche Beschaffenheit, nicht aber, wie ein solches Viereck hergestellt werde, auf welchem Wege man es finde. Erst wenn man diesen Weg angegeben habe, habe man den Grund für die wesentliche Beschaffenheit des geforderten Vierecks nach ihrem thatsächlichen Vorhandensein ersichtlich gemacht. Ähnlich also, so müssen wir uns die Anwendung hinzudenken, haben wir jetzt noch die Begründung der Definition der Seele zu erbringen. — Mit dem Kommentar des Aquinaten ist zu bemerken, das die Begründung der Quadratur aus der mittleren Proportionale (jener Linie, die sich zu einer Viereckseite verhält, wie die andere zu ihr) einen Beweis a priori, dagegen die Begründung der Definition der Seele aus dem Seelenleben einen Beweis a posteriori bildet, dafs also die Ähnlichkeit nicht auf diesen Punkt des Vergleiches auszudehnen ist.

Fortsetzung des Textes. „Wir sagen nun, um hiermit die Untersuchung zu beginnen, dafs das Beseelte sich vom Unbeseelten durch das Leben unterscheidet. Indem man aber von Leben in mehrfacher Bedeutung redet, so sagen wir auch dann schon, dafs etwas lebe, wenn es blofs eins von den nachgemeldeten Stücken hat: Verstand, Empfindung, örtliche Bewegung und Ruhe, überdies vegetative Bewegung und Abnahme und Wachstum. Demgemäfs scheinen auch alle Vegetabilien zu leben. Denn sie haben augenscheinlich ein Vermögen und Princip von der Art in sich, dafs sie durch dasselbe nach entgegengesetzten Richtungen zu Wachstum und Abnahme geführt werden. Sie

wachsen ja nicht blofs nach oben, aber etwa nach unten nicht, sondern gleichmäfsig nach beiden Richtungen und überallhin und nähren sich und leben unausgesetzt, so lange sie Nahrung aufnehmen können. Dieses kann aber von den andern (Vermögen) getrennt sein, die andern aber bei den sterblichen Wesen nicht von ihm. Man sieht das an den Vegetabilien, die kein weiteres psychisches Vermögen besitzen. Das Leben nun kömmt dem Lebendigen wegen dieser Ursache zu, ein Tier aber ist etwas erst durch die Empfindung. Denn auch die Wesen, die sich nicht bewegen und ihren Ort wechseln, aber Empfindung besitzen, nennen wir Tiere und sagen von ihnen nicht blofs, dafs sie leben. Als erstes empfindendes Vermögen eignet jeglichem das Gefühl. Wie aber das vegetative Vermögen vom Gefühl und jeder Empfindung getrennt sein kann, so das Gefühl von den andern empfindenden Vermögen. Vegetatives Vermögen nennen wir den Teil der Seele, den auch die Pflanzen haben, die Tiere aber haben, wie die Erfahrung lehrt, alle das Gefühlsvermögen. Aus welchem Grunde dies beides gilt, werden wir später angeben. Für jetzt sei nur soviel festgestellt, dafs die Seele das Princip der genannten Dinge ist und sich nach folgenden Vermögen begrenzt: vegetatives, sensitives, intellektives Vermögen und Vermögen der Ortsbewegung", a 20—b 13.

In diesem Abschnitt werden die verschiedenen Stufen des Lebens angegeben und erklärt, dafs ihnen die Seele als eigenes Princip zu Grunde liegen müsse. Für die unterste Stufe, die Vegetation, wird dies eigens, wenn auch kurz, bewiesen. Für die andern wird es uns überlassen, die Erwägung anzustellen, dafs die höhere Lebensthätigkeit a fortiori die Seele als Princip erfordert. Der Beweis für ein Lebensprincip in den Pflanzen wurde von uns schon früher betrachtet. Er stützt sich auf die der Vegetation eigentümlichen Bewegungsvorgänge. Hier sei nur noch nachgetragen, dafs die Bemerkung im Texte, die Pflanze wachse nicht blofs nach oben, anscheinend gegen die Auffassung gekehrt ist, wonach das elementarische Feuer der Grund des vegetabilischen Wachstums sein soll. Da nämlich das Feuer, wenn auch in uneigentlichem Sinne, wächst und nach oben strebt, so erklärte Empedokles nach dem 4. Kapitel, 415 b 28, daraus das Wachsen der Pflanzen nach oben. Demgegenüber wird betont, dafs die Pflanzen auch nach unten wachsen, indem z. B. die Stämme der Bäume sich auch unten verdicken, und dafs sie nicht minder nach rechts und links zunehmen, wie die Kräuter im Blattwerk und die Bäume in ihren Wipfeln. An die Vegetation, die den Pflanzen eigentümlich ist, reiht sich nun als höhere Stufe, die niedere allezeit einschliefsend, die Empfindung oder Wahrnehmung, die das Tier unterscheidet. Die Empfindung verzweigt sich in verschiedene Äste nach den verschiedenen Sinnen, so aber, dafs das Gefühl oder Getast allezeit gewissermafsen den Grundstock bildet. Ohne Gefühl kein anderer Sinn, wie ohne Vegetation kein sinnliches Empfinden überhaupt. Die Gründe für dieses Abhängigkeitsverhältnis verspricht Aristoteles später beizubringen, nämlich in den beiden letzten Kapiteln der ganzen Schrift. Dafs sich endlich als letzte Stufe über allen der Verstand erhebt, hatte Aristoteles schon gesagt, als er in den ersten Zeilen dieses Abschnittes die sämtlichen Vermögen in absteigender Reihenfolge vom Verstande beginnend aufzählte. So sehen wir, dafs die Seele als besonderes Princip, ἀρχή, allen den genannten Vermögen zu Grunde liegt, und es fragt sich jetzt, in welchem Verhältnisse diese Vermögen zur Substanz der Seele stehen. Denn nur wenn sie alle in der einen Seelensubstanz wurzeln, kann die Seele auf allen Stufen als formales Princip des Leibes angesehen werden. Wenn dagegen die einzelnen Vermögen in demselben Individuum nur lose und gleichsam selbständig nebeneinander stehen, so könnte höchstens das niedrigste von ihnen substantiale Form des Leibes sein, indem es ihm die zum wirklichen Dasein erforderliche Vollendung gäbe. Dies also wird unser Philosoph im folgenden untersuchen, wie die einzelnen Vermögen der Seele sich zu ihrer Substanz verhalten.

Fortsetzung des Textes. „Ob aber jedes dieser Vermögen die Seele oder ein Teil der Seele ist, *ψυχὴ ἢ μόριον ψυχῆς*, und wenn Teil, ob so, dafs es blofs dem Begriffe nach trennbar ist, oder auch dem Orte nach, ist bei einigen nicht schwer zu sehen, bei andern aber bereitet es Schwierigkeiten. Denn wie bei den Pflanzen erfahrungsmäfsig einige nach der Zerteilung auch in der Trennung von einander fortleben, indem die ihnen eigen-

tümliche Seele der Wirklichkeit nach in jeder Pflanze eine, der Möglichkeit nach aber eine Mehrheit ist, so sehen wir es auch bezüglich einer andern Stufe der Seele mit den Kerbtieren geschehen, wenn sie zerschnitten werden. Denn jeder der beiden Teile hat Empfindung und örtliche Bewegung, wenn aber Empfindung, dann auch Phantasie und Strebevermögen; denn wo Empfindung ist, da ist auch Schmerz und Lust, wo aber diese sind, da ist notwendig auch Begierde. Bezüglich des Verstandes aber und des Denkvermögens ist noch nichts ausgemacht, indessen scheint er eine andere Gattung von Seele zu sein, die allein getrennt werden kann, wie das Ewige vom Vergänglichen. Was aber die übrigen Teile der Seele betrifft, so geht aus dem Gesagten klar hervor, dafs sie nicht trennbar sind, wie einige behaupten. Dagegen ist zweifellos, dafs sie dem Begriffe nach von einander verschieden sind. Denn empfindungsfähig sein ist etwas anderes als einer Meinung fähig sein, wenn anders Empfinden etwas anderes ist als Meinen, und ebenso ist es mit allen andern Vermögen, die wir genannt haben. Ferner besitzen einige Sinnenwesen alle diese Vermögen, andere nur einen Teil von ihnen, noch andere nur ein einziges. Dieses begründet den Unterschied der Sinnenwesen. Warum, das müssen wir später untersuchen. Ähnlich verhält es sich mit den Sinnen; einige Tiere haben alle, andere nur einige, noch andere nur einen einzigen, und zwar den notwendigsten, das Gefühl," 413 13—414 a 4.

In diesem Abschnitt wird die Einheit der Tierseele bewiesen. Die Erörterung hat zwei Teile. Im ersten steht der Beweis, geführt aus der Unteilbarkeit der Tierseele, und diese wird aus der Thatsache gefolgert, dafs die Tierseele sich in gewissen Kerbtieren, wenn man sie zerschneidet, in jedem Stück nach allen Vermögen wiederfindet. Im zweiten wird von dieser Unteilbarkeit die intellektive Seele ausgenommen. Der Verstand scheint nämlich von den niederen Vermögen getrennt werden zu können, und demnach gilt jener Beweis für ihn nicht mit. Im einzelnen wird zunächst bemerkt, es mache die Frage der Trennbarkeit bei einigen Vermögen keine Schwierigkeiten, wohl aber bei andern. Um die Spitze dieser Worte zu verstehen, vergesse man nicht, dafs es sich in letzter Instanz nicht um die Untrennbarkeit der

Seelenvermögen handelt, sondern um ihre substantiale Einheit. Die Untrennbarkeit wird hier nur darum erörtert, weil sie für die Tierseele einen Beweis der Einheit liefert. Für die menschliche Seele ist ein anderer Beweis zu erbringen, dem wir im folgenden Abschnitt begegnen werden. Ferner beachte man, dafs der Sinn der Alternative ψυχὴ ἢ μόριον ψυχῆς wohl nur der sein kann, den wir in unserer Übersetzung ausgedrückt haben: ob jedes Vermögen die Seele oder ein Teil der Seele ist. Kreuz hat in seiner Übersetzung: ob aber jedes von diesen eine Seele ist. Genau ebenso von Kirchmann. Diese Auffassung wird schon durch die Worte des Textes widerlegt: ψυχή kann nicht das eine Mal eine Seele heifsen, das andere Mal die Seele. Aber diese Auffassung läfst unsern Philosophen auch etwas Unlogisches sagen. Wir haben eine doppelte Alternative im Text, die eine: ist das einzelne Vermögen die Seele oder ein Teil von ihr? die andere: wenn letzteres, kann der Teil von den andern blofs im Denken oder auch wirklich getrennt werden? Wenn nun das erste Glied der ersten Alternative bedeutet: eine Seele für sich, so kann das zweite Glied derselben Alternative nicht diesen selben Begriff einschliefsen. Das ist aber der Fall, denn die zweite Alternative zeigt, dafs der Begriff Teil auch den des trennbaren Teiles in sich fafst. Das ist aber eine Seele für sich. Wenigstens kann der feine Unterschied zwischen trennbarem Teil und Seele für sich, der allerdings nach dem folgenden für die menschliche Seele bedeutungsvoll ist, hier kaum schon vorausgesetzt werden. Nein, Aristoteles nennt hier zuerst den Fall, dafs das Vermögen mit der Seelensubstanz eins sei, wie er z. B. auch im letzten Kapitel des ersten Buches von der Seele fragt: „ist jedes Vermögen der ganzen Seele eigen, und ist es die Seele nach ihrer Totalität, durch die wir denken, empfinden u. s. w., oder gibt es für die verschiedenen Thätigkeiten verschiedene Teile?" 411 a 30 ff. Sodann, da offenbar keine schlechthinnige Einheit zwischen Seele und Vermögen sein kann, da ja der Vermögen mehr sind, wird die Frage genauer gestellt: ist blofs ein begrifflicher oder auch ein realer Unterschied der Vermögen im Sinne faktischer Trennbarkeit anzunehmen? Aristoteles behauptet nun das erstere in Bezug auf die Vermögen der Tier-

seele und sucht den Beweis für die Untrennbarkeit der einzelnen Vermögen aus einer Thatsache der Erfahrung zu führen. Wie manche Pflanzen in ihren Ablegern, so leben auch einige Kerbtiere, wenn man sie zerschneidet, in beiden Stücken fort. Die Stücke ziehen sich nämlich, wenn man sie sticht, zurück, so dafs sie Gefühl haben müssen. Hieraus folgert also unser Auktor, dafs die Vermögen der Seele nicht von einander getrennt noch trennbar sind, wohl aber sei die Seele selbst in der Art teilbar, dafs sie sich nach allen ihren Vermögen in beiden Teilen des zerschnittenen Tieres wiederfinde. Denn wo Gefühl ist, da auch eine Empfindung für Angenehmes und Unangenehmes, und wo diese, da auch Begierde. Es ist also die Seele aktuell in jedem Tier eine eine und einzige, potentiell aber ist sie so viel als zwei Seelen. Der Gedanke des Aristoteles wird noch verständlicher durch eine Parallelstelle aus dem letzten Kapitel des ersten Buches, wo er sich auf dieselbe Erfahrung wie hier beruft, um zu beweisen, dafs die Seele als Ganzes im ganzen Leibe sei, nicht nach getrennten Teilen in einzelnen Teilen des Leibes: „es möchte auch einer bezüglich der Teile der Seele fragen, welche Macht jeder derselben im Körper ausübe. Denn wenn die ganze Seele den gesamten Körper zusammenhält, so entspricht es, dafs auch jeder Teil einen Teil des Körpers zusammenhalte. Dies gleicht aber einem Ding der Unmöglichkeit; denn welchen Teil der Geist und wie er ihn zusammenhalten soll, ist schwer auch nur zu erdichten. Es zeigt aber auch die Erfahrung, dafs die Pflanzen zerteilt noch fortleben und desgleichen einige Kerbtiere, zum Erweis, dafs sie dieselbe Seele der Art nach, wenn auch nicht der Zahl nach besitzen. Denn jeder der beiden Teile hat auf einige Zeit Empfindung und Ortsbewegung. Wenn sie aber nicht fortbestehen, so macht das keine Ungelegenheit. Denn sie haben keine solchen Organe, wodurch sie ihre Natur erhalten könnten. Aber nichtsdestoweniger finden sich in jedem der Teile sämtliche Teile der Seele, und sie sind gleichartig untereinander und mit der ganzen Seele, zum Erweis, dafs sie von einander nicht trennbar sind, dagegen die ganze Seele teilbar ist,“ 411 b 14—27.

Was die Tragkraft dieses Argumentes anbetrifft, so hängt dieselbe davon ab, ob die fraglichen Stücke wirklich und nicht blofs scheinbar eine Zeitlang Leben und Empfindung behalten. Denn in diesem Falle folgt wirklich, was Aristoteles will, dafs die Seele nach ihren Vermögen unteilbar, nach ihrer Substanz aber teilbar ist. Das Bedenken, dafs die Lebenssymptome in den Stücken nur von kurzer Dauer sind, wird nun zwar durch die Erklärung des Aristoteles einigermafsen abgeschwächt: wenn die Seele sich auch nicht lange behaupten kann, so kann sie doch recht wohl in beide Stücke übergegangen sein, weil die Erhaltung des Lebens von dem Vorhandensein aller Organe abhängt, die sich doch bei der Zerstückung nach beiden Seiten verteilt haben. Indessen bleibt immerhin sehr wahrscheinlich, dafs jene Bewegungen in den Stücken auf andere Weise erklärt werden müssen. Man denke nur an die Reaktionen von Froschschenkeln auf äufsere Reize, an die Zuckungen von strangulierten Tauben, oder an die merkwürdigen mikroskopischen Bewegungen der runden Körperchen in frisch ausgeronnenem Blut, und man wird sich sagen müssen, dafs wohl ähnliche Ursachen in den Stücken der Insekten die Bewegungen hervorbringen. So bliebe also dieser Beweis unsicher. Indessen ist derselbe leicht durch die aus der Natur der Sache gezogene Erwägung ersetzt, dafs das pflanzliche Princip in den Tieren dem sensitiven darum nicht selbständig gegenüberstehen kann, weil die Vegetation der Tiere von derjenigen der Pflanzen wesentlich verschieden ist und ganz und gar in das Sein des Tieres mithineingehört. Sie bildet einen tierischen Leib mit sinnlichen Organen und ist in ihrem eigenen Bestande vom sinnlichen Leben des Tieres abhängig. Die Wahrnehmung ermöglicht das Auffinden der Nahrung, der Hunger treibt zum Essen an, das Aufnehmen, Kauen und Verschlingen der Speise beruht auf willkürlicher Bewegung. Überdies würde ja auch die Annahme zweier gesonderten Lebensprincipe im Tiere dahinführen, dafs das sensitive Princip eine selbständige Substanz wäre. Wir sehen also, dafs, wenn auch die Erwägung unseres Philosophen die vorausgesetzte Beweiskraft nicht haben sollte, dennoch die Thatsache zweifellos bleibt, dafs die vegetative von der sensitiven Seele im Tiere nicht getrennt werden kann, und demnach steht auch die These aufser Zweifel, dafs

beide miteinander ein einheitliches Princip bilden. Wenden wir uns nun zum zweiten Teil des vorliegenden Abschnittes!

In ihm wird die Seele des Menschen von dem Gesetz der Unteilbarkeit ausgenommen. Ihr höchster Teil war vorhin unter dem Namen Geist, Nus, unter den Erscheinungsweisen des Lebens an erster Stelle aufgeführt worden, 413 a Zeile 23. Diesen Namen erklärt Aristoteles hier durch den andern: Vermögen zu denken oder geistig zu schauen, *θεωρητικὴ δύναμις*, und sagt: bezüglich des Geistes ist noch nichts offenbar, aber er scheint eine andere Gattung von Seele zu sein, und diese (Gattung) allein kann getrennt werden wie das Ewige vom Vergänglichen. Um den Sinn und die Berechtigung dieser Erklärung zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, was Aristoteles gegen Ende des ersten Kapitels, 413 a 4 ff. gesagt hatte: diejenigen Seelenvermögen sind vom Leibe nicht trennbar, die nichts sind als Energie eines Körpers, für diejenigen dagegen, die das nicht sind, steht nichts im Wege, dafs sie getrennt werden. Nach dieser Regel scheint die menschliche Seele als Inbegriff aller Seelenstufen einem Teil nach trennbar sein zu müssen, einem andern nach nicht; das kann sie aber nicht sein, wenn sie nicht in sich teilbar ist, genauer, wenn der Geist nicht von der Empfindung getrennt werden kann.

Man beachte in dem Text noch folgende Einzelheiten! Erstens heifst es: „der Nus scheint eine andre Gattung von Seele zu sein", *ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι*. Die Aussage ist unbestimmt gehalten. Eine andere Gattung soll heifsen, nicht ganz an den Leib gebunden und in ihn versenkt, weil eben mehr als Form des Leibes, welche als solche den Leib nicht überdauert. Aber eben diese höhere Natur des Geistes ist noch nicht bewiesen, wird vielmehr erst später, im 4. Kapitel des 3. Buches, aus dem Denken der allgemeinen Begriffe gefolgert. Es heifst sodann nicht: und diese Gattung scheint getrennt werden zu können, sondern: sie kann getrennt werden. Liegt hierin eine Absicht, so soll bedeutet sein, ungewifs sei zwar noch die Natur oder das Geschlecht, *γένος*, des Geistes, gewifs aber, dafs ein solch höheres Geschlecht von Seelen, deren Thätigkeit nicht vom Stoff getragen werde, von den Seelen gemeiner Gattung trennbar

sei. Endlich heifst es: wie das Ewige vom Vergänglichen. Bei Aristoteles ist nur das vergänglich, *φθαρτόν*, was auf natürlichem Wege geworden, was ein *γενητόν* ist. „Wenn etwas vergänglich ist, so ist es notwendig auch geworden," heifst es im 12. Kapitel des 1. Buches de coelo, 282 b 2. Es scheint also nach Aristoteles angenommen werden zu müssen, dafs die vegetative und sensitive Seele des Menschen gezeugt ist. Ob dies wirklich die Meinung des Aristoteles sei, werden wir später sehen.

In den folgenden Worten: „was aber die übrigen Teile der Seele betrifft", u. s. w. wird im Anschlufs an das vom Nus Gesagte und im Gegensatz dazu erklärt, dafs die Teile der andern Seelen nicht wirklich von einander getrennt werden können oder örtlich getrennt sind, wie Plato vom Eifer und der Begierde behauptete, vielmehr könnten sie nur im Denken von einander getrennt werden, insofern, als der Begriff des einen Seelenvermögens ein andrer sein mufs als der des andern, wie auch der Begriff des Meinens sich von dem des Wahrnehmens unterscheidet.

Die folgenden Worte: „ferner besitzen einige Sinnenwesen," u. s. w. weisen auf die verschiedenen Grade des Lebens und der Vollkommenheit in den Sinnenwesen hin. Einige Sinnenwesen: *ζῷα*, nicht Tiere, haben alle Seelenvermögen ohne Ausnahme: die Menschen; andere einige: die höhern und niederen Tiere; andere nur eines, das Getast: die niedrigsten Tiere. Und das bildet den Unterschied der Sinnenwesen, indem ein jedes seine specifische Differenz von dem höchsten Seelenvermögen, womit es begabt ist, hernimmt. Woher dieser Unterschied im Tierreich stamme, d. h. welche Voraussetzungen im Organismus ihn bedingen, soll später zur Sprache kommen. Eine ähnliche Abstufung wie bezüglich der Seelenvermögen zeigt sich auch in den fünf äufseren Sinnen: einige Tiere haben alle Sinne, andere nur einige von ihnen, noch andere nur das einzige Getast. — Diese ganze Klassifikation steht hier offenbar als Überleitung auf den Menschen und seine Seele, an der im folgenden die Definition der Seele bewiesen werden soll. Die Abstufung innerhalb des sinnlich Beseelten wird also bemerklich gemacht, um zur höchsten Stufe überzugehen, ähnlich wie vorhin der Übergang zu der

sensitiven Seele der Tiere durch die Gegenüberstellung der Pflanzen und der Tiere vorbereitet wurde, 413 a 31—b 10.

Text. „Da aber in doppelter Weise gesagt wird, dafs wir durch etwas leben und empfinden, gerade wie dafs wir durch etwas verstehen — wir meinen nämlich bald das Verständnis, bald die Seele, denn nach unsrer Weise zu reden sind wir durch jedes dieser beiden verständig; ebenso ist uns das, wodurch wir gesund sind, das eine Mal die Gesundheit, das andre Mal ein Teil des Körpers oder auch der ganze Körper; von den genannten Dingen ist aber Verständnis und Gesundheit eine Art Gestalt und Form und der Begriff und gleichsam die Energie eines aufnehmenden Princips, das eine nämlich des Verständnisfähigen, die andere des der Gesundheit Fähigen — denn die Energie der wirkenden Principe scheint in dem leidenden und entsprechend disponierten Princip zu sein —, und da nun die Seele das ist, wodurch wir ursprünglich leben und empfinden und denken, so möchte sie folgerichtig eine Art Begriff und Form, aber nicht Materie und Subjekt sein. Da nämlich, wie wir oben gesagt haben, die Substanz in dreifachem Sinne genommen wird, als Form, Materie und Kompositum, wobei die Materie Vermögen, die Form Entelechie ist, so ist, da das Kompositum dieser beiden das Lebendige ist, nicht der Leib die Entelechie der Seele, sondern diese die eines bestimmten Leibes," 4—19.

Der Beweis, der in diesem Abschnitt für den Formcharakter der menschlichen Seele geführt wird, stützt sich auf die Erwägung, dafs die Seele das ist, wodurch wir zuerst oder ursprünglich leben, empfinden und denken: *ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως*. Befremden mufs auf den ersten Blick die Art, wie dieser Beweisgrund vorgetragen wird, wir meinen den nächsten Sinn, den er im Zusammenhang der Schlufsfolgerung hat; denn er scheint nur zu besagen: die Seele mufs jenes Erste sein, insofern der Leib es nicht sein kann. Indessen suchen wir zuerst den Abschnitt für sich zu erklären! In doppeltem Sinne, heifst es, sagen wir, dafs wir durch etwas leben, empfinden und verstehen, erstens so, wie wir sagen, dafs wir durch das Verständnis verstehen und durch die Gesundheit gesund sind; zweitens so, wie wir sagen, dafs wir durch die

Seele, die das Verständnis hat, verstehen, oder durch den Leib, oder vielmehr an dem Leibe oder an einem Teile desselben gesund sind. Es ist dies die Unterscheidung des ursprünglichen und ersten und des abgeleiteten und sekundären Grundes. Der ursprüngliche Grund ist der formale, der abgeleitete der materiale Grund, Text: „hierbei ist Verständnis und Gesundheit" u. s. w. Nun ist aber, heifst es im Text weiter, die Seele ursprünglicher und mithin formaler, nicht materialer und tragender Grund aller und jeder Lebensthätigkeit in uns, Text: „da die Seele das ist, wodurch wir zuerst leben, empfinden und denken, so ist sie folgerichtig *λόγος τις καὶ εἶδος, ἀλλ᾽ οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον*." Sollte aber einer noch nach dem Grunde fragen, aus dem die Seele erster und nicht sekundärer Grund des Lebens ist, so wäre zu erwidern, dafs von den beiden Wesensbestandteilen des Menschen der Leib die Wesensbestimmung empfängt, die Seele sie gibt, jener ist also sekundärer, diese primärer Grund des Lebens, Text: „da nämlich, wie wir oben gesagt haben," u. s. w.

Diese Wiedergabe zeigt nun, dafs hier zuletzt die Entscheidung auf das Dilemma hinausgespielt scheint: entweder die Seele oder der Leib erster Grund des eigentümlichen menschlichen Lebens. Wir erwarten aber, dafs die Schwierigkeit ganz anders formuliert werde: Ist die Denkseele und vielleicht noch die empfindende, oder gar auch die vegetative Seele ein Princip für sich, oder bilden sie unter sich und mit dem Leibe ein Sein? Dafs der Leib nicht durch sich das fühlende oder gar denkende Princip ist, dies, sollte man sagen, brauchte nicht besonders nachgewiesen zu werden.

Indessen zeigt sich auch hier wieder, dafs die Aufspürung des Zusammenhangs und die Hinzunahme dessen, was dem aufmerksamen Leser oder Hörer gar wohl selbst überlassen werden konnte, zu einer vollständig befriedigenden Erklärung führt. Was den Zusammenhang betrifft, so hatte Aristoteles im bisherigen hinlänglich dargethan, dafs die vegetative und sensitive Seele ein einheitliches Princip des Lebens ist. Dafs ein solches Princip substantiale Form sei, setzt er freilich mehr voraus, als er es beweist. Aber er durfte dies, weil die Voraussetzung, wie wir

früher bemerkten, eine so einleuchtende ist. Demnach wäre nur noch zu zeigen, dafs die intellektive Seele mit der sensitiven und vegetativen eins ist. Und hier, möchte man sagen, appelliert Aristoteles an uns selbst. Die Seele, sagt er, ist das, wodurch wir leben, empfinden und denken. Sagt uns nicht unser Bewufstsein, dafs wir, die denken, es auch sind, die empfinden? Und liegt hierin nicht die Einheit des denkenden und des empfindenden Princips? Noch mehr! Liegt hierin nicht auch die Einheit dieses Princips mit dem Leibe? Wir, das ist nicht unsere Seele allein, es ist der Leib mit, unser ganzes Sein also ist es, das durch die Seele bestimmt wird, lebendiges, fühlendes, denkendes Sein zu sein, nicht als ob der Leib auch mitdächte, wie er wächst und fühlt, sondern weil die denkende Seele mit dem Leibe das eine menschliche Wesen bildet.

Hiernach wird man verstehen, warum Aristoteles es noch betonen mochte, dafs nicht der Leib, sondern die Seele der erste Grund des Lebens ist. Die Einheit unseres Seins nach Leib und Seele und nach den verschiedenen Kräften unserer Seele liegt als Thatsache unseres Selbstbewufstseins vor. Ebenso bilden aber auch die beiden Teile unseres Seins, Leib und Seele, einen Gegensatz, und die Klarstellung ihres gegenseitigen Verhältnisses gehört zu den Aufgaben, die sich Aristoteles gestellt hat. So ist es nicht grundlos, dafs er in den Beweis für den Charakter der Seele als hervorragendes Glied die Erwägung einflicht, nicht sie habe das Leben vom Leibe, sondern er von ihr.

Fortsetzung des Textes. „Und deswegen haben diejenigen ganz recht, welche dafür halten, dafs die Seele weder ohne Körper noch selbst irgend ein Körper sei. Denn Körper zwar ist sie nicht, wohl aber eine Bestimmung des Körpers, *σώματος δέ τι*, und deshalb findet sie sich im Körper, und zwar in einem Körper von dieser bestimmten Art, und nicht wie die Früheren sie in den Körper einfügten, ohne dabei zu unterscheiden, in welchen und was für einen, obgleich auch die sinnliche Erfahrung nicht dafür spricht, dafs jedes jedes Beliebige aufnimmt. So aber ist das Thatsächliche auch dem Begriffe gemäfs. Denn die Entelechie eines jeden ist darauf veranlagt, in das der Potenz nach vorhandene und in den eigentümlichen Stoff einzutreten.

Dafs sie nun eine Entelechie und der Begriff dessen ist, was die Potenz hat, ein solches (Beseeltes) zu sein, ist hiermit klargestellt," 19—28. Schlufs d. K.

Es kommt in diesem Text ein neuer Beweggrund zum Vorschein, der unsern Philosophen so eben veranlafst haben mag, die anscheinend selbstverständliche Erklärung abzugeben, die Seele sei Entelechie des Leibes, nicht umgekehrt. Er knüpft nämlich hier an diese Erklärung einige Folgerungen an, die den Abschlufs der Wesensbeschreibung der Seele bilden. Es sei, so sagt er zuerst, damit, dafs die Seele Entelechie eines Leibes sei, für die Meinung derer entschieden, nach denen sie weder ohne den Körper noch Körper sei. Sie ist nämlich nicht Körper, weil sie nicht Materie, eine Bestimmung des Körpers, weil sie seine Entelechie ist. Sodann bringt er eine zweite Folgerung. Die Seele ist in einem Körper von bestimmter Beschaffenheit und Art. Es ist nämlich jede Entelechie in dem als Träger, dessen Entelechie sie ist, und demgemäfs mufs der Träger oder das Subjekt der Entelechie entsprechend sein. Folglich besteht die Auffassung der Früheren nicht zu Recht, die die Seele unterschiedslos in jeden beliebigen Leib verwiesen. Die Pythagoreer sind gemeint, die wie die alten Ägyptier an die Seelenwanderung glaubten. Diese Auffassung ist mit der Erfahrung und der Spekulation gleich sehr verfeindet. Wir erfahren nicht, dafs jedes jedes Beliebige aufnimmt. Das Auge nimmt nur die Farbe, das Ohr den Ton auf, nur die Quantität ist der Gestaltung, nur der Ton der Höhe und Tiefe fähig (Trendelenburg erklärt abweichend die Worte: *καίπερ οὐδὲ φαινομένου*: etsi ne veri quidem speciem habet). Ebenso ist es eine Forderung der Begriffe, dafs jede Entelechie, jede Wirklichkeit in ihre bestimmte und eigentümliche Materie aufgenommen werde. Es findet sich im 3. Kapitel des 1. Buches eine Äufserung, die diesen Gedanken beleuchtet. Die den Pythagoreischen Mythen folgen, sagt Aristoteles dort, reden ähnlich, wie wenn einer sagte: die Baukunst fahre in die Flöten: *ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι*, 407 a 34.

So schliefst denn dieses Kapitel mit dem Hinweis auf die notwendige Beziehung, die zwischen Leib und Seele besteht.

Man übersehe aber nicht, wie wichtig dieser Hinweis in Bezug auf die menschliche Seele ist, von welcher Aristoteles unmittelbar vorher gesprochen hatte, um ihren Charakter als Entelechie des Leibes nachzuweisen. Also auch von ihr mit Einschlufs des denkenden Vermögens, das er ausdrücklich genannt hatte, gilt, was hier von der Seele gesagt wird, dafs sie nicht ohne den Leib, dafs sie eine Bestimmung des Leibes, *σώματός τι*, ist. Dies soll mit Bezug auf sie gewifs nicht heifsen, dafs sie nach der Trennung vom Leibe nicht fortbestehen kann, sondern dafs sie ihrer Wesenheit nach für den Leib bestimmt ist und ohne Beziehung auf ihn nicht gedacht werden kann. Diese Beziehung besteht eben darin, dafs sie Wirklichkeit oder Wesensform des Leibes ist. Ferner liegt in dem *σώματός τι* und in dem vorausgehenden *ἐντελέχεια σώματός τινος*, dafs die drei Vermögen der menschlichen Seele der Substanz nach Eins sind. Wäre doch sonst nicht einfach die menschliche Seele, sondern das vegetative oder sensitive Princip die Form. Endlich ist stillschweigend hier auch gesagt, dafs die intellektive Seele unser eigentliches Selbst ausmacht, das, wodurch wir nach Leib und Seele wirklich sind. Denn sie als das höchste der vereinigten Seelenvermögen macht unsre eigentliche Art aus. „Das," so hatte Aristoteles gesagt, „bildet den Unterschied unter den lebendigen Wesen, ob sie alle oder einige oder nur ein einziges Vermögen haben," 413 b 32 ff. Man vergleiche hiermit Met. 8, 2: „die Definition aus den Unterschieden scheint die Definition der Form und der Energie zu sein," 1043, a 19.

Es ist also gewifs, dafs Aristoteles die vernünftige Seele des Menschen miteinbegreift, wenn er hier die Seele unterschiedslos Entelechie des Leibes nennt oder von ihr sagt, sie sei nicht ohne den Leib, sei etwas, das zum Körper gehöre. Indessen stellt sich hier als grofses Hindernis die Geistigkeit der Denkseele in den Weg. Wie kann der Geist mit dem Körper ein Wesen bilden, wie kann er ihm Eigenschaften verleihen, die nicht selbst geistig sind? Ferner hörten wir Aristoteles sagen, die vernünftige Seele, der Nus, könne von den andern getrennt werden. Aber wenn sie substantiale Form des Menschen ist, so mufs sie mit der sensitiven und vegetativen Seele der Substanz nach eins

sein. Es ist aber unmöglich, dafs eine geistige Substanz geteilt werde. Die Antwort auf diese Bedenken wollen wir im folgenden Abschnitt zu geben versuchen.

3. Abschnitt. Schwierigkeiten bezüglich der menschlichen Seele und ihre Lösung.

Wir haben gesehen, dafs Aristoteles das grofse Problem der Vereinigung der Seele mit dem Leibe in einer Weise löst, die den Thatsachen unseres Bewufstseins gerecht wird. Wir erfassen uns im Selbstbewufstsein als ein einheitliches Wesen, als das eine ungeteilte Ich. Wir sind es gleichmäfsig, die da leben wie die Pflanzen, wahrnehmen wie die Tiere, und denken wie die reinen Geister. Gleichzeitig aber finden wir uns aus zwei ganz verschiedenartigen Substanzen oder sagen wir Bestandteilen zusammengesetzt, aus einem Leibe, den wir mit allen Naturwesen gemein haben, und aus einer Seele, die uns von ihnen unterscheidet. Diese beiden so ungleichen Bestandteile sind also in uns zu einem Wesen vereinigt, sie sind der eine Mensch. Fragen wir aber nach der Stellung, die ein jedes in der Verbindung einnimmt, so ist klar, dafs die Seele das bestimmende Princip des menschlichen Seins ist, der Leib aber ist das empfangende und tragende Princip. Jene ist also die Form, dieser die Materie des Menschen.

Hiermit ist aber gesagt, dafs der Leib von der Seele seine ganze Wirklichkeit empfängt, also nicht blofs Empfindung und Leben, sondern auch das Dasein. Der mit der Seele vereinigte Leib hat für sich, abgesehen von der Seele, kein Sein, keinerlei Wirklichkeit. Sonst wäre die Seele nicht seine Wesensform, sie käme zu dem schon wirklichen Leibe als ein Accidens oder als eine andere Substanz hinzu. Das eine stritte mit dem Begriff der substantialen Form, das andere überdies mit unserm Bewufstsein.

Indessen wie wäre dies möglich? Wie soll die Seele, der Geist, dem Leibe ein körperliches Sein verleihen können? Vielen Gelehrten scheint dies heutzutage so unglaublich, so ungereimt, dafs sie dem Gedanken nicht einmal näher treten. Er ist von vornherein für sie nicht erörterungsfähig.

Aber es ist doch ein Gedanke, der die rechtmäfsige Konsequenz unbestreitbarer Prämissen bedeutet, ein Gedanke, den ein Aristoteles nicht blofs im Princip, sondern sozusagen auch ausdrücklich vertrat. „Das Leben ist dem Lebendigen das Sein," *τὸ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν,* so sagt er im 4. Kapitel des 2. Buches von der Seele, 415 b 13; im 2. Kapitel aber hatte er uns belehrt, dafs das Leben in vier Stufen sich entfalte, von denen die Ernährung die unterste, das Denken die oberste sei. Aber auch die Wissenschaft der ganzen christlichen Vorzeit hat diesen Gedanken fast allgemein sich zu eigen gemacht.

Ebendarum sind wir in keiner Verlegenheit, wenn wir denselben einigermafsen dem Verständnis näher bringen sollen. Die Vertreter der Scholastik in älterer und neuerer Zeit haben dies bereits gethan. Sie weisen uns darauf hin, dafs die Seele, wenn sie dem Leibe das Sein gibt, ihm nur eine Vollkommenheit gibt, die in der Fülle ihres Seins beschlossen ist und zu der der Stoff eine natürliche Empfänglichkeit hat.[32] Nicht das materielle Sein verleiht sie ihm, das hat er eben von sich, und dadurch steht er zu ihr im Gegensatz, aber das körperliche Sein, das im Vergleich zu dem unbestimmten materiellen Sein eine Vollkommenheit vorstellt. Dieses Sein, die Körperlichkeit, können wir als eine wesenhafte Kraft bezeichnen, die sich z. B. in der Einheit, Undurchdringlichkeit, Schwere zum Ausdruck bringt. Die niedrigste Art von Seelen, die vegetativen Principe, geben dem Stoffe dieses Sein nicht für sich, sondern in Einheit mit dem vegetativen Sein. In der Vegetation ist das stoffliche und körperliche Sein nicht aufgehoben, sondern zu einer höheren Stufe erhoben. Ebenso steigert und veredelt die sensitive Seele das pflanzliche, die intellektive das sensitive Sein. Die höheren Stufen vermögen dies, weil sie das Sein und die Vollkommenheit der niederen jedesmal in sich vereinigen. „Es ist mit den Seelen," sagt Aristoteles, im 3. Kapitel des 2. Buches der Psychologie, „wie mit den geometrischen Figuren. In der folgenden ist hier und dort immer die vorausgehende der Potenz nach enthalten. Im Viereck ist das Dreieck und in dem sensitiven Princip das vegetative," 414 b 28. Wir setzen also das Sein der intellektiven Seele nicht herab, wenn wir ihr die Verrichtung

übertragen, den Stoff zum körperlichen Sein zu bestimmen. Sie ist nicht reiner Geist, sondern Seele, und demgemäfs mufs sie die Funktion jeder Seele wahrnehmen: sie mufs den Stoff vom Grunde aus erfassen und in das eine und ungeteilte Sein des Lebendigen einpflanzen. Sie kann freilich den Stoff nicht zur Teilnahme am denkenden Sein erheben, sowie auch umgekehrt der Stoff sie ihrem denkenden Teile nach nicht tragen kann, aber insofern alle ihre Vermögen in der einen geistigen Substanz wurzeln, kann man und mufs man sagen, dafs die intellektive Seele dem Stoffe das Sein gibt und von ihm als dem Subjekte getragen wird oder, wie man sich kürzer ausdrückt, in ihm subsistiert.

Es kommt also die Lösung der vorliegenden Schwierigkeit darauf hinaus, dafs ein absoluter Gegensatz nur zwischen Materialität und Geistigkeit besteht, darum kann die Seele dem Leibe das stoffliche Sein nicht mitteilen. Dagegen ist die Körperlichkeit eine Vollkommenheit, die zu dem Stoff hinzukommt, ähnlich wie die Vegetation zum Körper. Und da nun die menschliche Seele zwar am Ende aller Formen steht, aber zweifellos noch in die ansteigende Stufenreihe mitgehört, so mag auch sie vermögen, was die niedrigste seelische Form, die Vegetation, vermag. Denn diese gibt unzweifelhaft mit dem vegetativen das körperliche Sein. Denn sonst müfste die Vegetation ein für sich daseinsfähiges Ding sein, was bei ihr noch weniger als der Empfindung möglich ist, oder sie müfste ein natürliches Accidens oder eine Inhärenz des Stoffes sein, was früher widerlegt wurde. Man sieht, dafs diese Lösung notwendig voraussetzt, es finde sich auch im unbelebten Stoff die Zusammensetzung aus Materie und Form. Die Form ist eben die und die Körperlichkeit, die der tote Stoff ablegen mufs, um eine neue von der Seele zu empfangen. Es drängt sich aber jene Voraussetzung hier neuerdings als Notwendigkeit auf. Denn ohne sie scheint die Einheit von Leib und Seele, die als erste und offenbarste Thatsache unseres Bewufstseins vorliegt, unerklärlich.

Wir müssen uns nun zu der andern Schwierigkeit gegen den Formcharakter der intellektiven Seele wenden, die in ihrer von Aristoteles behaupteten Teilbarkeit liegt. Der Formcharakter

erfordert, dafs alle Teile oder Vermögen der Seele in ihrer Substanz geeinigt seien. Die Form bedingt die Einheit des Wesens, dessen Form sie ist, die Einheit also von Materie und Form. Um so mehr bedingt sie die Einheit der Form in sich. Nun aber scheint Aristoteles die Denkseele, den Nus, von der ernährenden und empfindenden Seele zu trennen. Er sagt, der Nus scheine als eine andere Seelengattung von den andern Seelen getrennt werden zu können, und es lassen sich noch andere Aussprüche und Auffassungen von ihm beibringen, die hiermit zusammenhangen. Nun sieht man aber nicht, wie Teilung und Auflösung einer Substanz nach den verschiedenen Momenten ihres Wesens möglich sei. Mögen aber auch die niedern Vermögen der intellektiven Seele nicht ihre Substanz, sondern notwendig aus der Substanz fliefsende Accidenzien sein, so ist in letzterem Falle eine Trennung so unmöglich, wie in ersterem.

Wir wollen bei dieser Schwierigkeit einige Augenblicke einhalten, weil sie uns Gelegenheit gibt, noch einige Punkte kurz zu berühren, die bisher, obgleich sie zu unserm Gegenstand in naher Beziehung stehen, noch nicht behandelt werden konnten. Aristoteles lehrt nicht blofs, dafs die intellektive Seele im Tode gewissermafsen nach ihren Teilen sich sondert, indem der Nus fortdauert, die vegetative und sensitive Seele aber erlischt, er lehrt auch, dafs die beiden letztgenannten Seelen in dem Embryo durch die zeugenden Naturkräfte sind, während der Nus von aufsen komme und sich mit dem vegetativ und sensitiv bereits beseelten Embryo vereinige. Wir wollen also die gegebene Gelegenheit nicht versäumen, um diesen interessanten Punkt, die Auffassung unseres Philosophen von dem Ursprung der menschlichen Seele und ihrer Fortdauer nach dem Tode, mit einigen Worten zu erörtern. Hernach wollen wir zusehen, wie sich mit seiner Auffassung der Charakter der Seele als Form des Leibes vereinbare.

Die klassischen Stellen für den Ursprung der menschlichen Seele stehen im 3. Kapitel des 2. Buches von der Entstehung der Tiere und im 3. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik. In der ersten wird erklärt, wann und woher der Nus, d. h. die intellektive Seele, in den menschlichen Fötus kommt, in der

andern, dafs er nicht vor dem Leibe existiert, dagegen nach dem Tode des Leibes fortbestehen kann.

Die erste Stelle haben wir teilweise schon kennen gelernt, als wir das 1. Kapitel des 2. Buches von der Seele exegesierten und uns über den Grad der Organisation unterrichteten, der nach Aristoteles für den Eintritt jeder Seele in den Fötus erforderlich ist. Wir vernahmen da, dafs in den werdenden Tieren und Menschen zuerst die vegetative Seele auftritt, dann die sensitive, endlich die der jedesmaligen Art entsprechende, die Seele des Menschen z. B. oder des Pferdes. Nun aber ist hiermit in Bezug auf die menschliche Seele eine grofse Schwierigkeit gegeben. Sie kann als geistiges Wesen nicht das natürliche Produkt der fötalen Entwickelung sein wie die Tierseele. „Deshalb hat es“, sagt Aristoteles an der genannten Stelle, „auch bezüglich des Nus (mit der Frage), wann und wie und woher die dieses Princips teilhaftigen Wesen zu dieser Teilnahme gelangen, seine sehr grofse Schwierigkeit, die wir indessen nach Vermögen und, soweit es möglich ist, zu lösen bestrebt sein müssen,“ 736 b 5. Hiermit ist die Frage nach dem Ursprung des Nus und der Weise seines Eintritts in den Fötus zur Erörterung gestellt. Aristoteles gibt aber der Untersuchung eine allgemeinere Haltung, indem er gleichzeitig den Ursprung der niederen Seelenformen zu bestimmen sucht. Die Lösung aber sucht er auf dem Wege des Ausschlusses der möglichen, aber nicht zutreffenden Annahmen zu finden. „Es müssen notwendig,“ sagt er, „entweder alle (Seelen) (in den Samen oder in den Fötus) hineinkommen, ohne vorher zu sein, oder so, dafs sie schon alle vorher da waren, oder so, dafs es bei den einen so ist, bei den andern nicht, und sie müssen hineinkommen entweder in die Hyle (in das Menstruum), ohne mit dem männlichen Samen einzutreten, oder so, dafs sie in diese zwar von dort aus kommen, in den männlichen Samen aber entweder von aufsen, *θύραθεν,* alle insgesamt, *ἁπάσας,* kommen, oder keine einzige, oder die einen zwar, die andern aber nicht,“ ib. 15—20. Wir sehen, dafs Aristoteles offenbar alle Möglichkeiten, die bezüglich der Herkunft der Seele nur denkbar sind, erschöpfen will; zuerst die Möglichkeiten bezüglich des Zeitverhältnisses, ob die Seelen nämlich im Samen

oder im Keime erst werden, oder schon präexistieren. Die letztere Möglichkeit faſst er allgemein in Bezug auf alle Seelen, auch die sensitive und vegetative, bei denen die Annahme doch wenig für sich hat. Dann kommen die Möglichkeiten bezüglich des Substrates, in dem die Seele zuerst auftritt. Es kann das Menstruum sein beziehungsweise der Fötus oder der Same. Trifft die letztere Annahme zu, und kommt demnach, um in der Sprache des Aristoteles zu reden, die Seele *θύραθεν* in die Mutter, so kann man auch in Bezug auf den Samen fragen, ob die Seelen *θύραθεν* in ihn hineinkommen, wenigstens ein Teil von ihnen, oder ob sie sich in ihm auf natürliche Weise entwickeln. Man beachte hier in Bezug auf das von auſsen in den Samen Kommen ein Zweifaches! Erstens, daſs nur von dem, was absolut möglich ist, Rede ist. Denn Aristoteles hat schon als seine Meinung kundgegeben, daſs die Seelen erst mit der Zeit im Fötus auftreten, demnach kommen sie nicht in den Samen. Zweitens. Dieses von auſsen Kommen wird hier nicht so ausschlieſslich auf den Eintritt in den Samen bezogen, als ob nicht auch ein Eintritt von auſsen in die Mutter denkbar wäre, so, daſs der Nus in den Mutterschoſs von auſsen, nicht mit dem Samen, eintritt. Denn wir werden gleich sehen, daſs Aristoteles, indem er dazu übergeht, die unzutreffenden Möglichkeiten auszuschlieſsen, in Bezug auf die niederen Seelen einen doppelten Eintritt in die Mutter von auſsen ausschlieſst, den mit dem Samen und den frei für sich. Es war also die doppelte Möglichkeit vorhin mitgedacht, auch in Bezug auf die intellektive Seele.

Vernehmen wir nun, wie Aristoteles das Problem entscheidet! „Daſs sie nun sicher nicht alle präexistieren können, ist aus folgendem zu ersehen. Von allen Principien, deren Energie körperlich ist, liegt es am Tage, daſs sie ohne den Körper nicht existieren können, so wie es unmöglich ist, ohne Füſse zu gehen. Folgerichtig können sie auch nicht von auſsen eintreten. Denn sie können weder für sich selbst eintreten, da sie untrennbar sind, noch können sie mit dem Körper (Samen) eintreten. Denn der Same ist der Überschuſs der in der Assimilation begriffenen Nahrung. Es bleibt aber übrig, daſs der Nus allein von auſsen ein- und hinzutritt und allein etwas Göttliches ist. Denn in nichts nimmt an seiner Energie eine körperliche teil," ib. 21—29.

Die Entscheidung geht also dahin, erstens, daſs alle Seelenarten mit Ausnahme des Nus nicht präexistieren können, darum weil sie keine Thätigkeit für sich haben, sondern ihre Thätigkeit die Thätigkeit eines Körpers, nämlich des beseelten Leibes oder des einzelnen Organs, ist. Zweitens, daſs die genannten Seelenarten nicht von auſsen kommen können. Es ergibt sich dieses Zweite aus dem Ersten. Die Seelen können nicht frei für sich, *αὐταὶ καθ᾽ αὑτάς*, in die Mutter eintreten, weil sie, die ohne den Stoff nicht wirken, auch ohne ihn nicht sein können. Wollte man aber, weil jene Seelen nur in einem Substrat existieren, das *θύραθεν* in die Mutter Eintreten so nehmen, daſs sie mit dem Samen eintreten, so ist zu bemerken, daſs der Same noch gar keine Organisation hat, mithin kein geeignetes Substrat der Seele ist. Man denke an die Definition der Seele! Drittens wird dahin entschieden, daſs der Nus allein übrig bleibt, als etwas, das von auſsen kommt und göttlich ist, d. h. nicht aus dem Stoffe sich entwickelt, nicht gezeugt wird, und eben darum eine höhere Natur hat.

Wie ist es aber mit der Frage, ob der Nus, wie er von auſsen kommt, so auch etwa vor dem Eintritt in den Fötus schon existiert habe? Auf diese Frage, so antworten wir auf Grund des klar vorliegenden Textes, fehlt hier die Auskunft. Eine Entscheidung konnte hier in der naturgeschichtlichen Schrift nicht wohl versucht werden. Es hätten metaphysische Erwägungen hereingezogen werden müssen. Es war an unsrer Stelle auch vollkommen genügend zu erklären, daſs die Kräfte der Natur zur Hervorbringung des Nus nicht hinreichen.

Es trifft aber offenbar ganz und gar nicht zu, was man so oft, so bestimmt und bis in die neueste Zeit behauptet hat, die Präexistenz des Nus werde an unserer Stelle von Aristoteles gelehrt oder doch stillschweigend vorausgesetzt. Man sagt, Aristoteles denke sich nach der ganzen Fassung des Textes die Präexistenz und die Herkunft von auſsen als unzertrennlich von einander, auch hätte es keinen Sinn, die Frage, ob Präexistenz, ob nicht, zur Grundlage der ganzen Untersuchung zu machen,

wenn nicht wirklich die Präexistenz des Nus vorausgesezt sei. Es ist aber gewifs nicht schwer, hierauf zu antworten. Präexistenz und Herkunft von aufsen sind freilich insofern mit einander verbunden, als das, was präexistiert, von aufsen kommen mufs, aber nicht umgekehrt, oder um die Sache in engerem Anschlufs an die Satzform bei Aristoteles auszudrücken: was nicht präexistieren kann, das kann auch nicht von aufsen kommen, weil es blofse körperliche Energie ist; daraus aber folgt nicht, dafs, was nicht thatsächlich präexistiert, auch nicht von aufsen kommt. Das also zur Antwort auf das erste Argument! Was aber die Berufung auf die Art betrifft, wie hier die Präexistenz zur Sprache kommt, so müfste entweder dies allein schon etwas beweisen, dafs sie überhaupt als Möglichkeit genannt wird, ohne später abgewiesen zu werden, oder es müfste im Texte etwas Besonderes enthalten sein, was die Annahme der Präexistenz seitens des Auktors durchblicken liefse. Von letzterem sieht man nun nichts. Was aber das erstere betrifft, so war es für Aristoteles, selbst wenn kein Plato die Präexistenz der Seelen, wenigstens der menschlichen, gelehrt hätte, durch die Natur des ausschliefsenden Verfahrens, des Beweises per remotionem, den er hier anwendet, nahegelegt, die Präexistenz unter den Möglichkeiten zu nennen. Warum er sie hernach nicht ausdrücklich ausschliefst, dafür haben wir bereits eine ausreichende Erklärung geliefert.

Indessen ist der Aufschlufs, der hier fehlt, in der Metaphysik zu finden. Im 3. Kapitel des 12. Buches erklärt Aristoteles, dafs die Seele eine Form sei, die wie alle Formen nicht vor dem Ganzen, das sie mit dem Stoffe bildet, Dasein hat, wohl aber mache sie insofern eine Ausnahme, als sie nach dem Untergang des Ganzen etwa fortbestehen könne, nicht zwar allen ihren Teilen nach, wohl aber könne die intellektive Seele, der Nus, im Dasein beharren: „die bewegenden Ursachen (mögen) immerhin (μὲν) als vorher gewesene (gelten), die aber in Weise des Begriffes Ursache sind (die Formalursachen), (müssen) zugleich (mit dem Zusammengesetzten sein). Denn wenn der Mensch gesund ist, dann ist die Gesundheit da, und die Gestalt der ehernen Kugel ist zugleich mit der ehernen Kugel da. Ob aber

eins (eine Ursache, αἴτιον) auch hernach beharre, mufs untersucht werden; denn bei einigen steht dem nichts im Wege, wie denn vielleicht die Seele ein solches ist, nicht die ganze, aber der Nus, denn für die ganze ist es vielleicht nicht möglich,“ 1070 a 51—27.

In dieser Stelle ist auch bereits das Geschick der Seele im Tode berührt: die intellektive Seele dauert fort, die andern Seelenteile erlöschen. Indessen ist der Ausdruck hier, wo nicht der eigentliche Ort für diesen Gegenstand ist, unbestimmt gehalten. Die Psychologie redet entschiedener. Nachdem im 4. Kapitel des 3. Buches bewiesen worden, dafs der Nus in seiner eigentümlichen Thätigkeit vom Stoffe unabhängig ist, wird im 5. die Folge, die sich hieraus ergibt, ausgesprochen: „nachdem er aber (vom Leibe) getrennt worden, χωρισθείς, ist er nur das, was er (für sich) ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig. Wir erinnern uns aber nicht (im Jenseits, oder besser, es versagt uns hienieden zuweilen das Gedächtnis trotz der Unvergänglichkeit des Nus), weil dieses zwar leidenlos, der leidende Nus aber vergänglich ist und es ohne diesen nichts denkt,“ 430 a 22—25.

Der leidende Nus, ὁ παθητικὸς νοῦς, von dem hier die Rede ist, ist wohl die Phantasie, genauer, die genannte, insofern in ihr die Eindrücke ruhen, die wir bei der Erinnerung, dem Sichbesinnen, sozusagen willkürlich wachrufen. Da diese Thätigkeit der freien und geordneten Auffrischung schlummernder Sinneseindrücke dem Menschen als verständigem Wesen eigentümlich ist, so begreifen wir, warum das Vermögen zu ihr Nus heifsen kann. Jedenfalls sieht man aus dieser Stelle, der sich leicht Parallelen beifügen liefsen, dafs Aristoteles zufolge nur die intellektive Seele nach dem Tode fortlebt, während alles Seelische, was nicht bis zu ihr hinauf reicht, dem Untergang verfällt.

Dieses sind also die aristotelischen Gedanken über den Ursprung und die jenseitige Fortdauer der menschlichen Seele. Nach einem Teile soll sie gleichsam Ursprung und Ende mit der Tierseele gemein haben, nach einem andern ihrer Entstehung und ihrem Endgeschicke nach himmelweit sich von ihr entfernen.

Es ist aber fast eine und dieselbe Aufgabe, diese auf den ersten Blick so befremdliche Anschauung mit sich selbst, und sie mit dem behaupteten Formcharakter der Denkseele in Einklang zu bringen. Und hier kommt uns eine ähnliche Gunst der Umstände zu Hilfe, wie vorhin bezüglich der Schwierigkeit, die sich aus der Geistigkeit der Seele ergab. Auch die Lehre vom Ursprung und der Fortdauer der Seele, wie sie uns bei Aristoteles entgegentritt, ist so ziemlich von der nachfolgenden christlichen Philosophie anerkannt worden, und darum ist es nicht zu verwundern, dafs sich bei ihren Vertretern, besonders bei Thomas von Aquin, auch bereits der Ausgleich mit der andern Lehre von der Seele als substantialer Form mit Erfolg hergestellt findet.

Thomas von Aquin sagt zwar nicht, dafs die sensitive Seele des Menschen gezeugt werde, oder dafs sie im Tode vergehe. Er sagt im Gegenteil ausdrücklich: „wenn die Seele (wie in den Tieren) eine blofs sensitive ist, so ist sie vergänglich, hat sie aber mit dem sensitiven auch das intellektive (Vermögen), so ist sie unvergänglich. Denn wenn auch das sensitive (Vermögen) die Unvergänglichkeit nicht gibt, so kann es doch auch die Unvergänglichkeit dem intellektiven nicht nehmen.“[34] So also leugnet er ausdrücklich die Vergänglichkeit der sensitiven Seele, und dafs er ebenso ihren Ursprung durch Zeugung leugnet, ist schon, von anderm abgesehen, durch den Zusammenhang von Unvergänglichkeit und Ungezeugtheit bedingt. Aber auf der andern Seite sagt er auch, „dafs der Embryo zuerst eine Seele hat, die nur sensitiv ist,“[35] und, „dafs alle Vermögen des empfindenden und ernährenden Teiles nach dem Tode des Menschen nicht bleiben,“ und, „es sei falsch, was einige behaupten, solche Vermögen blieben in der Seele auch nach dem Untergang des Leibes, und viel falscher noch sei die Behauptung, auch die Thätigkeiten dieser Vermögen könnten sich in der abgeschiedenen Seele erhalten.“[36]

Aber er selbst bewirkt den Ausgleich in den Zusätzen und Erklärungen, womit er die der zweiten Anschauungsweise angehörigen Sätze versieht. Auf die Erklärung, dafs der Embryo zuerst nur eine sensitive Seele hat, folgt bei ihm gleich die

andere: „qua ablata advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva;“ und die Behauptung: „die niedrigen Vermögen dauern nicht fort“, non manent hujusmodi potentiae, lautet bei ihm vollständig: „non manent hujusmodi potentiae actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio vel radice.“ Wie aber die Potenzen aktuell aufhören, erklärt er einige Zeilen vorher, ib. resp. dic.: „alle Potenzen verhalten sich zur Seele allein wie zu ihrem Princip, aber einige wie Verstand und Wille verhalten sich zu ihr wie zu ihrem Subjekt, und solche müssen notwendig nach der Auflösung des Leibes in der Seele bleiben. Andere Potenzen aber sind im Kompositum aus Leib und Seele als in ihrem Subjekt, so die sämtlichen Potenzen des sensitiven und ernährenden Teils. Ist aber das Subjekt zerstört, so kann das Accidens nicht übrig bleiben. Darum beharren solche Potenzen nach der Auflösung des Kompositums nicht aktuell, sondern nur virtuell.“

Es wird nicht leicht bezweifelt werden können, dafs diese Auffassung in sich einen guten, oder sagen wir vorläufig nur denkbaren Sinn hat und gleichzeitig die beiden scheinbar divergierenden Gedankenreihen in eine Richtung bringt. In dem menschlichen Embryo ist zwar zuerst nur ein vegetatives und sensitives Princip, aber dasselbe beharrt nicht und kann nicht beharren, wenn die intellektive Seele auftritt. Hätten wir doch sonst zwei substantiale Formen in einer Substanz. Wie demnach im werdenden Tier zuletzt die artbildende Seele auftritt, um dem keimenden Gebilde das endgültige Wesensgepräge aufzudrücken und alles, was bisher in der Frucht an Vollkommenheiten gereift ist, unter ihren bestimmenden Einflufs zu nehmen, so geht es auch bei der Entstehung des Menschen zu, nur dafs die letzte substantiale Form, die menschliche Seele, kein Produkt der zeugenden Naturkräfte ist, sondern von Gott schöpferisch hervorgebracht wird. Was aber das endliche Erlöschen der vegetativen und sensitiven Vermögen angeht, so streitet diese Vorstellung so wenig mit der Einheit der Seele, dafs auch die Anhänger der neueren Meinung, nach der die Seele nicht später, sondern in der Erzeugung erschaffen wird, nicht umhin können werden, ihr beizupflichten. Denn nur diejenigen Vermögen können

fortdauern, deren Subjekt die Seele, nicht der beseelte Leib ist, weil dieser mit dem Tode zu sein aufhört. Wie soll es auch eine Wahrnehmung geben ohne Sinnesorgan, z. B. ein Sehen und Hören ohne Auge und Ohr, oder eine Thätigkeit der Phantasie ohne Gehirn? Oder wenn es denkbar wäre, obschon es so widersprechend erscheint, wie wenn der Sinn denken sollte — wozu wäre dann überhaupt die Verbindung von Leib und Seele da, da doch letztere alle menschliche Thätigkeit ganz allein ausüben würde? Dabei bleibt aber bestehen, dafs die niederen Vermögen in der Seele wie in ihrer lebendigen Wurzel erhalten bleiben. Denn sie war ja auch in der Vereinigung mit dem Leibe das Princip, durch das die Empfindung und das Leben zu stande kam.

Fragen wir nun, ob diese Deutung dem Sinn des Aristoteles entspreche, so scheint dies in der Hauptsache bejaht werden zu müssen. Der Ausdruck ist freilich bei Aristoteles anders. Er redet so, als ob sich im Menschen Seele und Seele je nach der Verschiedenheit von Ursprung und Endgeschick gegenüberständen, oder auch, wie wenn die Seele aus Teilen wie aus Stücken sich zusammensetzte und hernach in solche sich auflöste. Nur der Nus als Denkkraft soll unsterblich und von den andern Teilen der Seele trennbar sein wie das Ewige vom Vergänglichen. Vom Nus pathetikos wird dann noch eigens gesagt, dafs er korruptibel sei. Und wieder heifst es: nicht die ganze Seele überdauert das Kompositum, sondern der Nus, denn für die ganze ist es vielleicht nicht möglich. Aber man darf wohl kaum in dieser Ausdrucksweise etwas Besonderes suchen. Die Einheit der Seele ist bei Aristoteles zweifellos. Wie wäre sie sonst Form des Leibes? Sagt er doch mit Bezugnahme auf diesen ihren Charakter im 1. Kapitel des 2. Buches von der Seele, es sei überflüssig, nach der Einheit von Leib und Seele zu fragen; wie viel mehr würde er es da für überflüssig erklären, nach der Einheit der Seele in sich zu fragen? Ferner erklärt er im 2. Kapitel die Tierseele auf Grund ihrer Unteilbarkeit trotz der Verschiedenheit ihrer Potenzen oder Teile für eine; dieselbe Einheit mufs er aber für die menschliche Seele in Anspruch nehmen, wenn sie Form sein soll. Darum sagt er im selben

Kapitel, um den Beweis des Formcharakters auch für sie zu erbringen: „sie ist es, durch die wir — das eine ungeteilte Ich — zuerst leben, empfinden und denken.“ Dann vergleicht er im 3. Kapitel die Seelenstufen mit den geometrischen Figuren, wo immer in der folgenden die frühere nicht aktuell, sondern potentiell, *δυνάμει*, enthalten ist. Ferner erklärt er im letzten Kapitel des 1. Buches gegen Plato, der die Seele teilte und in verschiedene Organe des Leibes einwies, es müsse etwas sein, das die Seele zur Einheit binde, und das könne nur sie selbst sein. Wieder setzt er gleich im 1. Kapitel der Psychologie die Einheit offenbar voraus, indem er sagt: „wenn nicht viele Seelen sind, sondern Teile, mufs man da zuerst die ganze Seele erforschen oder die Teile?“ 402 b 9. Wenn wir also auch den Sprachgebrauch des Aristoteles gar nicht kennten, so müfste schon der Zusammenhang der Gedanken uns abhalten, den Nus im strengen und eigentlichen Sinne als Teil der Seele aufzufassen oder gar als eine Seele für sich. Nun kommt aber hinzu, dafs wir unsern Philosophen auch sonst von verschiedenen Nus reden hören, wo offenbar blofs verschiedene Äufserungen oder Kräfte gemeint sind. Im 5. Kapitel des 3. Buches von der Seele redet er von der Abstraktionskraft wie von einem eigenen Nus, man nannte sie darum auch in der Folge *νοῦς ποιητικός* — und stellt demselben das die Begriffe aufnehmende Vermögen wie einen andern Nus gegenüber. Aber in demselben Kapitel redet er auch von dem Nus pathetikos, der nichts ist als eine sinnliche Kraft, freilich im Dienste des Verstandes und Willens. Es müfste so am Ende auch noch in der sensitiven Seele eine Mehrheit von Seelen geben.

So steht es denn zunächst fest, dafs die Redeweise des Aristoteles uns keinen Grund bietet, an der Einheit der Seele als seiner Überzeugung zu zweifeln, und hierin liegt schon eine starke Berechtigung, das, was wir von ihm bezüglich des Eintritts des Nus in den sensitiv lebendigen Fötus und bezüglich des spätern nur teilweisen Fortlebens der Seele vernehmen, im Sinne der Scholastik zu deuten. Aber wir müssen dies noch genauer untersuchen.

Was die Aufeinanderfolge der Seelen im menschlichen Fötus

betrifft, so sagt zwar Aristoteles nicht ausdrücklich wie Thomas von Aquin, dafs die sensitive Seele nach dem Eintritt des Nus aufhört. Doch ist dies sicher seine Meinung. Denn abgesehen davon, dafs sonst die Seele und die Form des Menschen um die Einheit kommt, erfordert dies die Analogie mit den Tieren. Wie er gen. an. 2, 3 sagt, dafs nicht gleichzeitig Tier und Mensch wird, so sagt er dasselbe auch in Bezug auf Tier und Pferd. Nun mufs aber bei der Entstehung der Tiere jedesmal die vorausgehende Form der folgenden weichen. Denn, wie wir de gen. et corr. 1, 3 vernehmen, „die Entstehung des einen ist der Untergang des andern.“ Also ist dasselbe auch bei der Entstehung des Menschen der Fall. Ferner mufs auch Aristoteles der Meinung sein, dafs die intellektive Seele die Funktion der vegetativen und sensitiven wahrnimmt. Denn er sagt d. an. 2, 4, wie wir hörten: „dem Lebendigen ist das Leben das Sein.“ Nun ist aber die Seele, wie er zwei Kapitel früher sagt, das, wodurch wir zuerst leben, empfinden und denken. Wenn nun die denkende Seele schon der erste Grund unseres Seins ist, wie vielmehr unserer Ernährung und Empfindung? — Aber könnte man diesen Gründen nicht das Bedenken entgegenhalten, dafs Aristoteles trotz alledem die niederen Seelen im Menschen als gezeugt anzusehen scheint, da er sie korruptibel nennt? Er sagt, wie wir oben hörten, d. an. 2, 2: „der Nus allein kann von den andern Teilen getrennt werden wie das Ewige vom Vergänglichen.“ Wir erwidern: die allgemeine Regel von der Konvertibilität der Merkmale vergänglich und gezeugt mufs nach der Eigentümlichkeit des gegebenen Objekts angewandt werden. Wie wir sahen, sagt Aristoteles direkt, die niederen Seelen seien korruptibel: „der Nus pathetikos ist vergänglich“, an. 3, 5, und dies sagt er, weil das Subjekt der niederen Vermögen ein leibliches Organ ist, das mit dem Tode vergeht. Er sagt aber nicht direkt: die sensitive Seele des Menschen ist gezeugt. Denn wenn auch die Organe von den zeugenden Naturkräften hervorgebracht werden, so doch nicht die vegetative und sensitive Seele, die im fertigen Menschen ist. Denn wenn dieselbe auch an und für sich von den Naturkräften hervorgebracht werden könnte, so geschieht es doch gewissermafsen per accidens, dafs

sie von ihnen nicht hervorgebracht wird, weil sie nämlich in die Substanz der intellektiven Seele gehören mufs, die nur durch höhere Macht entstehen kann.

Freilich bleibt immer noch ein Bedenken, das uns kein geringes Gewicht zu haben scheint. Die menschliche Seele bringt die vegetativen und sensitiven Fähigkeiten gewissermafsen mit sich, die Tierseele aber, wie sie selbst das Produkt der zeugenden Kräfte im Fötus ist, scheint von diesem auch die schon vorhandenen vegetativen und sensitiven Kräfte zu übernehmen. Sie bleiben zwar nicht der Zahl nach dieselben, da sie ja durch eine neue substantiale Form ein neues Sein erhalten, aber man versteht doch, wie die substantiale Veränderung vor sich gehen kann ohne Verlust der Vollkommenheiten, die durch die bisherige Entwickelung gezeitigt wurden. Der Eintritt der Menschenseele aber scheint zu erheischen, dafs diese Vollkommenheiten ganz verschwinden. Denn sonst möchten sie doppelt vorhanden scheinen, einmal von seiten des Fötus und dann von seiten der Seele. Indessen trifft diese Schwierigkeit, wie man sieht, nicht die Übereinstimmung der scholastischen mit der aristotelischen Auffassung, auch nicht eigentlich die Übereinstimmung der aristotelischen Gedanken mit sich selbst, sondern vielmehr die einzelne Frage, ob jenes allmähliche Auftreten der menschlichen Seele denkbar sei, für sich. Wir wollen deshalb diese Schwierigkeit einen Augenblick aussetzen, um zuvor noch den Einklang der beiderseitigen Auffassungen auch bezüglich der Fortdauer der Seele endgültig zu erhärten.

Dieser Nachweis ist leicht geführt. Die Lösung des Aquinaten, dafs, wo das Subjekt aufhört, auch die Accidentien aufhören müssen, und dafs die sinnlichen Fähigkeiten in dem Kompositum als in ihrem Subjekt ruhen, ist ganz aus Aristoteles entlehnt. Er sagt zunächst im 4. Kapitel des 1. Buches d. an. ausdrücklich: „das Sicherinnern und Lieben sind keine Bestimmungen des Denkens und Betrachtens, sondern des Kompositums, das im Alter abständig geworden“, 408 b 25 und 28, und erklärt hieraus die Thatsache, dafs eben diese Thätigkeiten, Liebe, Hafs, Erinnerung, Einbildung, im Alter nachlassen. „Das Alter kommt nicht daher, dafs die Seele gelitten hat, sondern das

(Organ), worin sie ist, wie in Trunkenheit und Krankheit", ib. 22—24. Es sei jenes allmähliche Schwinden der genannten Seelenthätigkeit um so weniger zu verwundern, da auch die rein geistige Thätigkeit, das Denken und Betrachten, obgleich an sich leidenlos, durch die Abnutzung der Organe dem Marasmus verfalle. Die Verknüpfung der sinnlichen Vorstellungen aber (*τὸ διανοεῖσθαι*) und das Lieben oder Hassen seien keine Bestimmungen, *πάθη*, von jenem (dem Denken), sondern von dem bestimmten Subjekt, das jenes (das Denken) hat (*τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο* — der Mensch ist gemeint), insofern er jenes hat (Lieben, Hassen, die Phantasmen verknüpfen, ist alles ein sinnlich-geistiges Thätigsein, sinnlich an sich, geistig per accidens, insofern es dem Gebot des Geistes untersteht), 24—27. Aristoteles redet hier zwar nicht vom Aufhören der sensitiven Thätigkeit im Tode, aber es ist klar, daſs in Bezug darauf das Gleiche gilt, wie vom Verfall im Alter. Indessen ist die hier angewandte Betrachtungsweise nicht die einzige, die uns hier zu statten kommt. Als wir oben das 2. Kapitel des 2. Buches der Physik interpretierten, trat uns die Auffassung entgegen, daſs die Seele nach einer Seite der Physik als Objekt angehöre, nach der andern nicht; wir haben da analoge Aussprüche aus der Metaphysik und Psychologie hinzugefügt. Der Sinn dieser Auffassung aber ist der, daſs die Seele nach einem Teil ihres Selbst in Gemeinschaft mit dem Leibe thätig ist, nach einem andern, insofern sie nämlich intelligent ist, nicht. Darum nennt auch Aristoteles in der angeführten Stelle der Psychologie 1, 1 die Affekte oder Äuſserungen der Seele, soweit sie nicht dieser allein als Subjekt angehören, materielle Begriffe, *λόγοι ἔνυλοι*, 403 a 25. Hinzufügen läſst sich die verwandte Erklärung aus der Schrift vom Schlafen und Wachen I.: „Das Empfinden eignet weder der Seele noch dem Körper allein, denn wessen das Vermögen, dessen auch die Energie. Versteht man aber die Empfindung als Energie, so ist sie eine gewisse Bewegung der Seele durch Vermittlung des Leibes," 454 a 7.

Es möchte hiermit der Einklang der scholastischen Auffassung mit der aristotelischen zur Genüge dargethan sein. Um so wichtiger muſs uns die Frage erscheinen, ob die Meinung des Aristoteles allseitig haltbar sei, ob nämlich auch die von ihr geforderte Folge von Seelen im Embryo sich gegen die entstehenden Schwierigkeiten verteidigen, und ob auch positive entscheidende Gründe für diese Meinung sich beibringen lassen. Diese Untersuchung, die auch geeignet ist, über die Definition der Seele noch weitere Klarheit zu verbreiten, soll den Schluſs der gegenwärtigen Abhandlung bilden.

Wir haben so eben eine Schwierigkeit bezeichnet, die man unseres Erachtens gegen die der menschlichen Seele vorausgehenden seelischen Formen erheben könnte: es scheint, daſs dieselben gänzlich verschwinden müssen, damit die Seele in den Embryo treten könne. Ein solcher Vorgang aber stände, so könnte man versucht sein anzunehmen, unerhört da. Wohl verschwinden, wenn man so sagen will, die sensitiven Principe der Tiere im Tode, aber das erklärt sich zur Genüge daraus, daſs sie von Haus aus vergänglich sind. Wenn dagegen bei der Entstehung des Menschen, dann, wenn das sensitive Princip im Fötus sozusagen noch seine gröſste Spannkraft hat, auch seine Vernichtung erfolgt, so zielte es gewissermaſsen selbst auf diese hin, da es durch seine Thätigkeit im Fötus den Zeitpunkt des Eintritts für das höhere Princip herbeiführt. Indessen möchte es manchem so vorkommen, als ob dieselbe Schwierigkeit auch gegen die Aufeinanderfolge der Principe in dem tierischen Fötus bestehe, weil ja hier auch die vorausgegangenen Formen weichen müssen. Wir wollen darum diese Schwierigkeit zuerst erörtern. Vielleicht, daſs von hier aus auch Licht auf jene andere fällt.

Man erinnere sich also zuerst an das, was im 1. Buche d. gen. et corr. vom substantialen Werden erklärt wurde. Es ist zwar die Entstehung eines ganz neuen Wesens, aber doch nicht so, daſs es aus nichts wird, sondern aus einem andern. Was an sich in dem Neuen neu ist, ist die Form des Seins. Da diese Form aber nicht für sich ist, sondern nur im Stoffe subsistiert, so sagt man auch nicht von ihr, daſs sie wird, cf. met. 12, 3 init., sondern vom Ganzen, das eben durch sie ist, insofern es in seinem Sein durch sie bestimmt ist. Weil aber das Ganze aus einem andern geworden ist, muſste dieses Andere aufhören oder vergehen. Und nun sagt man von dem Alten in

demselben Sinne, dafs es vergeht, wie vom Neuen, dafs es wird, mit Rücksicht nämlich auf den Wechsel der substantialen Form. Es ist also ausgemacht, dafs jedes substantiale Werden mit dem Untergang einer substantialen Form verbunden ist, und es kann dies nur geleugnet werden, wenn man das substantiale Werden selbst in Abrede stellte. Man hüte sich aber wohl, den Untergang der Form so aufzufassen, als sei das Endziel des Vorgangs das Nichts, wie wenn dieses gewissermafsen zwischen ihr und der neuen Form in der Mitte läge. Es geht zwar nicht die alte Form in die neue über, wohl aber die alte Substanz in eine neue Substanz, und diese ist das Endziel der Auflösung, welcher jene verfiel. Die neue Form entsteht aus dem Ganzen aus Materie und Form, und zwar durch eine Thätigkeit, deren Princip die alte Form ist. So findet sich denn alles, was das Alte an Vollkommenheit hatte, im Neuen wieder, nur in einer höheren Weise, auf einer höheren Stufe des Seins. Wenn z. B. im tierischen Fötus die sensitive Seele auftritt, so entspringt dieselbe nicht aus dem Nichts, sondern aus dem vegetativ belebten Fötus, der die Anlage und Bestimmung zum sensitiven Leben hat, und somit kehrt das vegetative Leben unter der neuen Form gewissermafsen von früher wieder.

Steht nun einmal fest, dafs beim Entstehen der Lebewesen eine frühere substantiale Form untergeht, so kann gegen den wiederholten Untergang solcher Formen bis zur Entstehung des Tieres nur das Bedenken erhoben werden, warum es mit einem solchen Untergang nicht genug sein soll. Es müfste dann also auch die Seele des Tieres mit einem Male ohne vorbereitende Stufen des Lebens auftreten. Aber gerade diese Annahme unterliegt den schwersten Bedenken. Bezüglich der Menschenseele hat man freilich gut sagen: sie wird in der Erzeugung geschaffen. Aber kann in ihr auch die Tierseele entstehen? Sie ist das natürliche Produkt der zeugenden Kräfte, wie soll sie denn auf einmal da sein? Die Beobachtungen ergeben, so viel uns bekannt ist, dafs die Lebensthätigkeiten im Embryo in aufsteigender Folge hervortreten. Sagt doch schon Aristoteles gen. an. II, 3: „Zuerst scheinen alle diese Keime das Leben der Pflanze zu leben,“ 736 b 12, und begründet damit die Annahme, die ihm eine evident richtige zu sein scheint, dafs die Seelen successiv auftreten, zunächst dafs die vegetative Seele in einem ganz bestimmten Stadium der embryonalen Entwickelung auftritt. „Es ist offenbar, δῆλον, dafs man den noch abzutrennenden Früchten den aktualen Besitz der vegetativen Seele nicht eher beilegen darf, als sie gleich den abgetrennten Früchten die Nahrung aufnehmen und das Werk einer solchen Seele verrichten . . . . und es ist offenbar, dafs man entsprechend über die sensitive und intellektive Seele urteilen mufs“ ib. 8—14. Wie sollte aber auch einem solchen keimenden Gewächs eine sensitive Seele einwohnen können, ohne dafs irgendwie eine Empfindung oder willkürliche Bewegung in ihm wahrzunehmen wäre? Ferner ist es sicher, dafs die Empfindung, oder sagen wir ihr Princip, nicht allmählich entsteht, sondern mit einem Male da ist, zuerst zweifellos als Gefühl oder Tastsinn. Es ist aber hierfür ein Organ erforderlich. Dies mufs also zuvor sich entwickelt haben, sonst schreiben wir der sensitiven Seele eine Art immateriellen Daseins oder überorganischen Wirkens wie der menschlichen Seele zu. Die höheren Sinne können ohne Zweifel auch vor den Organen, Auge und Ohr, nicht da sein. Man braucht aber darum nicht anzunehmen, dafs mit ihnen eine neue Seele entsteht. Sie bedeuten nur die Entwickelung der in der e i n e n Empfindung grundgelegten Kraft, ähnlich vielleicht wie die Zeugungskraft, die erst im gereiften Tiere auftritt, nur die volle Entwickelung der ernährenden Kraft ist. Diese Kraft äufsert sich als ernährende, das Wachstum gebende und endlich als zeugende, indem sie die aufgenommene Nahrung nicht blofs zur Bildung und Ausbildung des eigenen, sondern auch eines fremden Organismus geeignet macht. Aristoteles geht nun noch einen Schritt weiter und behauptet, dafs auf die sensitive Seele die des bestimmten Tieres folgt. Wir hätten also drei Seelen, die entstehen, und zwei, die vergehen: die vegetative, sensitive und die artbildende entstehen, und die beiden ersten vergehen wieder. „Im Fortschritt,“ sagt er Z. 1 ff., „müssen die Keime auch die empfindende Seele bekommen, durch welche das Tier da ist. Denn nicht zugleich wird Tier und Mensch oder Tier und Pferd u. s. w.“ Man wird auch dieser Behauptung kaum die Berechtigung absprechen

können. So lange der Embryo die Eigentümlichkeiten nicht hat, welche die betreffende Tierart kennzeichnen, gehört er dieser Art nicht an. Also fehlt ihm auch die der Art entsprechende Seele. Denn diese ist gerade das wesen- und artbestimmende Princip, gemäfs dem Begriff der Seele. Wollte man demnach dieses Princip in der schon vorhandenen sinnlichen Seele erblicken, so hätte man die Wesensform vor dem Wesensträger, und man gäbe der Tierseele ähnlich wie der menschlichen eine eigene Subsistenz, auch verlegte man die ganze Wesenseigentümlichkeit aus dem Kompositum in sie.

Noch ein anderer Gedanke sei hier berührt, der diese heute fast vergessene Vorstellung von den wechselnden Seelen weniger unannehmbar erscheinen läfst. Diese auftauchenden und wieder verschwindenden Formen gehören nur einer werdenden und bis zu ihrer ersten Vollendung nicht lebensfähigen Frucht an. Es sind blofs Übergangsformen. Der vegetativ belebte Embryo ist keine Pflanze und der sensitiv belebte kein Tier. Es fehlt ihm das bestimmte und fertige Sein der Art. Er bildet die Vorbereitung auf dasselbe, und darum ist es nur natürlich, dafs er aufhört und weichen mufs, so wie das Ziel einmal erreicht ist. Die Art liegt aber in der und der bestimmten, wenn auch noch nicht in ihrer Integrität vollendeten Wesenheit.

Kommen wir nun zu der menschlichen Seele! Sie entsteht nicht aus dem Fötus, sondern aus nichts. Es ist also auch die vegetative und sensitive Kraft in ihr nicht aus dem Fötus, sie bringt sie mit. Was wird aber aus den Kräften des Fötus? Können sie vielleicht in irgend einer Weise in das neue Ganze, in den Menschen, übergehen? Bei den Tieren war an und für sich die Möglichkeit vorhanden, dafs die Kräfte insofern übergingen, als sie zur Entstehung des Neuen beitrugen: die Kraft erhält sich aber in der Wirkung. Nun ist aber auch diese Weise bei der menschlichen Seele ausgeschlossen, sie ist kein Ergebnis der fötalen Entwickelung. Es scheint also nichts übrig zu bleiben, als dafs die Kräfte mit der Form gänzlich verloren gehen; wie die neue Form aus nichts wird, so wird die alte zu nichts.

Dieses Ergebnis überrascht uns. Wir stehen vor einer

Konsequenz, der wir uns gern entzögen. Bietet die Entstehung aus nichts, wie sie unserer Seele eigen ist, dem Denken Schwierigkeiten, so beruhigen wir uns mit der Erwägung, dafs die Werke Gottes so unerforschlich sind wie er selbst. Unser Bewufstsein sagt uns, wenn wir es aufmerksam befragen, dafs unser Ich nicht wohl anders als durch göttliche Macht hervorgebracht werden konnte. Wir fühlen uns unserm Geistesleben nach als ein unabhängiges Wesen, an das die ganze Macht des Universums nicht heranreicht. Nun aber sollen wir nicht blofs ein Entstehen aus nichts, sondern auch ein Vergehen in nichts annehmen. Soll dasselbe durch Gott bewirkt werden, so streitet es anscheinend mit seiner Vollkommenheit, Güte und Weisheit, wenn durch die Natur, so scheint es jenseits ihrer Macht zu liegen.

Indessen kann gerade dieses letztere wieder bezweifelt werden. Ein besseres Zusehen lehrt, dafs auch das sensitive Princip im Tier, indem es der specifisch bestimmten Tierseele weicht, gewissermafsen in nichts vergeht.

Wir sprachen zwar vorhin gegen die Annahme, als ob das Nichts zwischen Entstehung und Untergang läge, aber das galt nur der Wahrung des natürlichen Zusammenhanges der Dinge. Die Formen folgen sich nicht so, wie wenn etwa aus einem Steine ein Geist würde. Auch kennen wir ein bleibendes Subjekt der Veränderungen, den Stoff. Aber die alte Form hört auf. Sie kann offenbar in die neue nicht umschlagen; das wäre, wie wenn drei in vier umschlüge; noch weniger kann sie offenbar in den Stoff des Neugewordenen übergehen. Und da sie aufhört, so kann man das als Vernichtung bezeichnen, nur dafs es eben keine Sache betrifft, die ein eigenes Dasein hätte oder haben könnte.

Sollte nun hierin die Lösung der Schwierigkeit liegen, die uns beschäftigt? Der Tierseele gehen psychische Formen voraus, die nicht blofs aufhören, sondern auch im angegebenen Sinne der Vernichtung anheimfallen. Sollte also damit das Bedenken bezüglich der der menschlichen Seele vorausgehenden Formen gänzlich gehoben sein? Wir wagen es nicht zu behaupten. Die Übergangsform im Tier bringt immerhin durch ihre Thätigkeit

die specifisch bestimmte Tierseele hervor; die erste Entelechie also, um mit Aristoteles zu reden, lebt durch die zweite fort. Geheimnisvoll bleibt freilich dieser Vorgang, wie namentlich beim Übergang der Vegetation in die Empfindung hervortritt, denn man begreift nicht, wie die Empfindung, sei es aus der Materie an sich, sei es aus der empfindungslosen Form entsteht — es hängt das damit zusammen, daſs wir überhaupt in die letzten Gründe nicht dringen, in die Natur des Seins, des Wirkens, des Werdens, der Kraft. Aber wir sind doch jener weiteren Schwierigkeit entronnen, daſs die vorausgehende Form nicht bloſs als Form, sondern auch in ihrer Wirkung gänzlich aufhört. Wie ist es aber mit der Form, welche der menschlichen Seele vorausgeht? Sie hat freilich in gewissem Sinne als wirkende Ursache das Dasein der vernünftigen Seele hervorgerufen, als moralische Ursache nämlich, insofern sie die fötale Entwickelung bis zu dem Punkte brachte, wo der göttlichen Allmacht kraft der von ihr gesetzten Ordnung die Nötigung auferlegt ist, die Seele zu erschaffen. Aber wer sieht nicht, daſs eben hiermit jenes Fortleben der Ursache in der Wirkung, das uns einigermaſsen mit ihrem formalen Untergang aussöhnt, gänzlich ausgeschlossen ist?

Es möchte darum vielleicht die Annahme nicht so ganz unzulässig erscheinen, daſs die menschliche Seele bei ihrem Eintritt die sensitive Seele nicht ganz verdrängt, sondern sie mit dem Leibe in ihr Sein aufnimmt, ähnlich, wenn man uns den Vergleich gestattet, wie ein Pfropfreis dem wilden Stamm aufgepflanzt wird. Wir geben diese Meinung zwar mit allem Vorbehalt, weil wir sie nirgendwo bei einem Auktor gefunden haben, ebensowenig wie eine Andeutung jener Schwierigkeit, der sie begegnen soll. Indessen möchten wir betonen, daſs hiermit dem bekanntlich von der Kirche definierten Charakter der vernünftigen Seele, gemäſs dem ihre Substanz wahrhaft und durch sich die Form des menschlichen Leibes ist, keinerlei Abbruch geschieht, so wenig wie z. B. alle substantialen Formen darum aufhören würden, solche zu sein, weil nach Lehre des Aristoteles und der Scholastiker die sogenannten Elemente virtuell in der Mischung beharren. Die Seele gibt dem Leibe sein ganzes

Sein, auch das vegetative und sensitive, aber sie gibt es ihm so, daſs sie ihm das vorhandene nicht ganz nimmt. Vielmehr denken wir an eine Art Durchdringung der beiderseitigen Kräfte. Nach der Auferstehung aber flieſst das sensitive Leben rein aus der Seele — das vegetative hört auf —, und auch vielleicht darum wird die Sinnlichkeit dann eine feinere und geistigere sein.

Warum sagen wir aber nicht lieber, daſs die Seele gleich in der Erzeugung geschaffen wird? Die ganze Schwierigkeit mit den vorausgehenden psychischen Formen schwindet dann. — Diese, so antworten wir, schwindet freilich, aber dafür stellen sich andere, gröſsere Bedenken ein. Die Seele ist von Hause aus des Leibes Wirklichkeit. Wie wäre sie das aber, wenn sie vor dem Leibe da ist? Man sagt, sie ist eben erst dann des Leibes Wirklichkeit, wenn sie ihn gebildet hat. Aber so kann nur sprechen, wer den Begriff der Entelechie ganz miſsversteht. Wo kein Vermögen, keine Dynamis ist, da auch keine Entelechie. Der Same aber oder der Keim ist keine solche Dynamis. Sie wird erst aus ihm. „Auch wenn die Erde sich in Samen gewandelt,“ sagt Aristoteles, „ist sie vielleicht noch nicht der Potenz nach Mensch,“ met. 9, 7. 1049 a 2. Die Dynamis muſs nämlich die individuellen Eigentümlichkeiten des Dinges stellen, während die Entelechie als εἶδος den der Art gemeinsamen Typus bringt. Darum sagt Aristoteles, daſs die Entelechie eines jeden darauf angelegt ist, in das potential Vorhandene und den ihr zukommenden Stoff zu kommen, Psych. 2, 2, 414 a 25, und daſs die Seele nicht ohne den Leib, vielmehr eine Bestimmung des Leibes ist, ib. 19—21. Darum entspricht es auch ganz dem Sinne des Aristoteles, wenn Thomas von Aquin erklärt, daſs die menschlichen Seelen, wenn sie und nicht der Leib die individuellen Eigentümlichkeiten begründeten, der Art nach verschieden sein müſsten, und so auch die menschlichen Individuen nicht mehr zu einer Art gehörten.[37] Ferner sieht man nicht, weshalb nicht die Natur in der Erzeugung des Menschen erst ihr Werk so weit fördern soll, bis sie am Ende ihrer Aufgabe steht. Dieses Ende liegt aber da, wo die Entwickelung des Fötus an den specifischen Eigentümlichkeiten angekommen ist. Ein früheres Auftreten der Seele ist überflüssig.

„Gott und die Natur thun aber nichts zwecklos," sagt Aristoteles d. coel. I. 4. fin. Endlich scheint eine frühere Erschaffung der Seele um so unzulässiger, weil viele Fötus gerade in den Anfangsstadien zu Grunde gehen. Die Seele wird aber erschaffen, um zum Leben des Geistes zu gelangen, welcher nach Aristoteles am meisten der Mensch ist, eth. Nic. 10, 7. 1178 a 7. — Somit würde dieser Zweck unnötiger Weise oft vereitelt.

Anmerkungen.

[1] Wir nennen neben Trendelenburgs Kommentar zu den Büchern von der Seele und abgesehen von den neuern Übersetzungen und Ausgaben der Psychologie von Kreuz, Torstrik und von Kirchmann Brentanos Psychologie des Aristoteles 1867, Eberhards Aristotelische Definition der Seele 1868, v. Hertlings Materie und Form und die Definition der Seele bei Ar. 1870, Bäumkers Ar. Lehre von den äufseren und inneren Sinnesvermögen 1877, Neuhäusers Ar. Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen 1878, Zellers Lehre des Ar. von der Ewigkeit des Geistes 1882 und Brentanos Erwiderung auf letztgenannte Schrift, Offener Brief an Zeller 1883; endlich Bullingers Ar. Nuslehre 1882. [2] Aristoteles hat nicht gerade den Ausdruck: substantiale Form. Er sagt Formalprincip, *κατὰ τὸ εἶδος ἀρχή*, oder begriffliches Wesen, *οὐσία κατὰ τὸν λόγον*, oder auch Substanz im Sinne der Form, *οὐσία ὡς εἶδος*. [3] Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele. Jahrbuch für Philosophie von Commer. 1894/95 2 u. 3. [4] Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Ar. Phil. Jahrbuch 1895, 1 u. 3. [5] Das griech. Wortspiel *ὑποκείμενον — ἀντικείμενον* läfst sich in der Übersetzung nicht wiedergeben. [6] Bonitz korrigiert den Text: *ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή· τόδε γάρ τι μᾶλλον* — in *καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἡ ἀρρύθμιστος τόδε τι μᾶλλον* — wohl mit Unrecht. Es wird damit keinerlei wirklichen Schwierigkeit abgeholfen. [7] Man vergleiche Thomas von Aquin In phys. l. 1. lect. 12. [8] Thomas v. Aquin legt sehr treffend aus: Dicit (Ar.) quod natura, quae primo subjicitur mutationi, id est materia prima, non potest sciri per seipsam: cum omne quod cognoscitur, cognoscatur per suam formam: materia autem prima consideratur subjecta omni formae; sed scitur secundum analogiam, id est secundum proportionem. Sic enim cognoscimus quod lignum est aliquid praeter formam scamni et lecti: quia quandoque est sub una forma, quandoque

sub alia. Cum igitur videamus hoc quod est aer, quandoque fieri aquam, oportet dicere quod aliquid existens sub forma aeris quandoque sit sub forma aquae: et sic illud quod est aliquid praeter formam aquae et praeter formam aeris, se habet ad ipsas substantias naturales, sicut se habet aes ad statuam et lignum ad lectum et quodlibet materiale et informe ad formam; et hoc dicimus esse materiam primam. In phys. lib. I, lect. XII. [9] Iste igitur est unus modus solvendi praedictam dubitationem (i. e. distinguendo inter causam per se et causam per accidens). Sed iste modus solvendi insufficiens est: si enim fit ens per accidens ex ente et ex non-ente, oportet ponere aliquid ex quo fiat ens per se; quia omne quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Ad ostendendum igitur ex quo fiat aliquid per se, subjungit secundum modum et dicit quod contingit aliqua dicere et secundum potentiam et secundum actum. Thom. Aquin. in Phys. l. I. lect. XIII. [10] Wir haben die Auslegung der Schlufssätze von Phys. 2. 2 nach Thomas v. Aquin in phys. 2, 4 gegeben. Auffallend ist bei derselben allerdings, dafs Aristoteles die menschlichen Seelen der Form nach trennbar, *εἴδει χωριστά*, nennt, da sie selbst die Form sind. Die antiqua translatio hat: quae sunt separatae quidem species in materia, als ob nicht *εἴδει* sondern *εἴδη* stände, also getrennte oder trennbare Formen. Wollte man das „der Form nach Trennbare" als noch zum Vorerwähnten gehörig betrachten, in dem Sinne: sie, die Schmiede und Ärzte, haben es mit dem zu thun, was zwar als Form sich für sich betrachten läfst, aber doch immer im Stoffe auftritt, so würde zwar auch so noch im folgenden die menschliche Seele besonders berücksichtigt sein, aber es würde doch nicht ihre Trennbarkeit ausgesagt, und so wäre diese Stelle kein Beleg mehr für die Doppelnatur des Geistes. [11] Dieser Terminus, *ὕλη ἡ πρώτη*, begegnet uns bei Ar. erst weiter unten, gen. et corr. 2, 1, 329 a 23. [12] Zeller hat hierüber eine Reihe guter Bemerkungen, Phil. d. Griech. II, II, 407 f. 3. Aufl. Aristoteles hat eben über die Natur philosophiert, so weit seine Zeit sie kennen konnte. Übrigens zeigt er auch in Beobachtung des Thatsächlichen bewundernswerten Fleifs und Scharfsinn. In seinen zoologischen Schriften z. B. liegen Beobachtungen versteckt, die erst von unserer Zeit nach langer Vergessenheit wieder ans Licht gefördert wurden. Vgl. Meyer, Arist. Tierkunde 2. [13] Aristoteles nennt die vier Elemente hier, Zeile 31, und sonst die sogenannten Elemente; die wahren Elemente oder Naturprincipien sind ihm Materie und Form. [14] Aus der Meinung, dafs die Metalle aus der Verbindung der Elemente entständen, erklären sich die Versuche einer früheren Zeit, Gold durch Mischung künstlich herzustellen. [15] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II, 7. Abhandl. S. 306, 1. Aufl. [16] Pesch, Welträtsel, I, IV, 607. 1. Aufl. [17] Phil. d. Vorz. l. c. S. 307. [18] l. c. S. 302. [19] Vgl. Dressel, der belebte und der unbelebte Stoff. Herder, Freiburg. S. 6. ff. [20] Ebenda S. 8. [21] Empedokles nahm zwar für die Teile des Leibes

wie Fleisch, Knochen u. s. w. ein bestimmtes Mischungsverhältnis der elementaren Bestandteile an, vgl. d. an. I, 4, 410 init., übertrug aber die Herstellung des Verhältnisses dem Zufall. [22] Man vergleiche die schon citierte Schrift von Dressel, der belebte und der unbelebte Stoff nach den neuesten Forschungsergebnissen, besonders S. 24—58. [23] Vgl. Suarez, disp. metaph. 15 sect. I, 7. [24] Trendelenburg, Ar. de anima libb. III, p. 243, ed. II. [25] Vgl. den Kommentar von Thomas von Aquin zu dieser Stelle. [26] Man vergleiche Thom. v. A. Comm. in libb. d. an lib. II, lect. 1. [27] Vgl. Trendelenburg, Komm. 267, II. Aufl. [28] Thomas von Aquin im Komm. zu dieser Stelle. [29] Summa theologica p. 1 q. 76 a. 4 ad primum. [30] Trendelenlurg, a. a. O. 258. [31] Man vergleiche unsere Exegese zu dieser Stelle in der Abhandlung „die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Aristoteles.“ Phil. Jahrbuch 1895. S. 9 ff, [32] Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, 2. Bd. 8. Abhandl. S. 564 der 1. Aufl. [33] Vgl. „Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele,“ Jahrbuch f. Phil. 1894/95, 3. [34] Summa theol. p. 1 q. 76 a. 3 ad primum. [35] ib. ad tertium. [36] ib. q. 77 a. in corpore articuli. [37] c. gent. 2, 83.